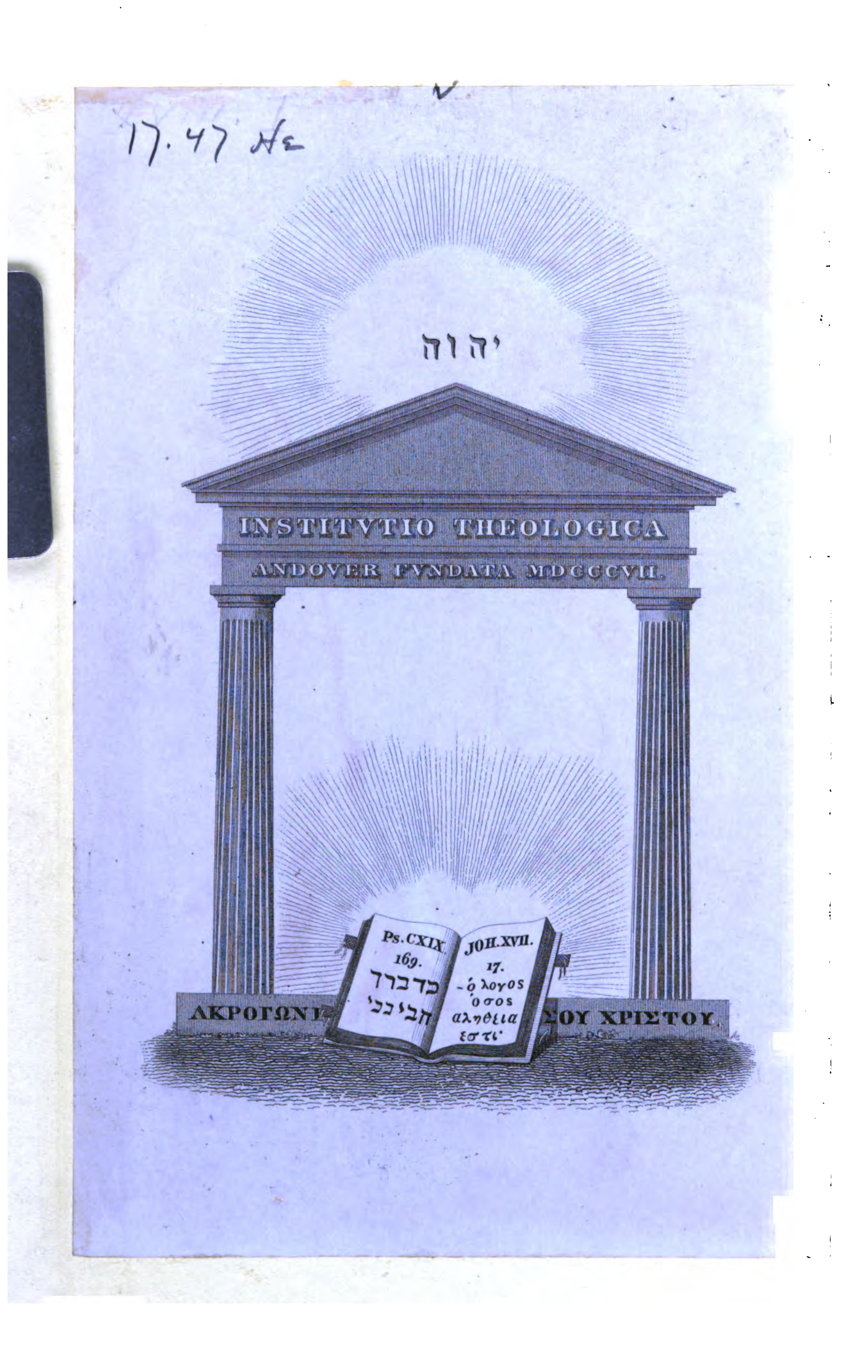




יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι·
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Hegel und seine Zeit.

Mit Rücksicht auf Göthe.

Hegel und seine Zeit.

Mit Rücksicht auf Göthe.

Zum Unterrichte
in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen.

Von

Karl Friedrich Göschel.

Τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως ὡς ἐγώ φημι, ὦ ἄνδρες, πείθειν δὲ οὐ ῥᾴδια.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

Widmung.

Nach Wieland's Tode richtete Johannes Falk die menschliche Frage an Göthe, wie und wo sich jetzt die Seele des Abgeschiedenen befinden möge. Göthe's Antwort war so menschlich als die Frage; er wußte auch sogleich den Weg zu finden, den er bei Betrachtung und Erforschung der sinnlichen Natur erprobt hatte: denn er ging auch hier, indem er die Seele suchte, auf ein Einfaches zurück, das aber noch Daseyn hat, das noch Etwas ist und als Einzelnes sich zu behaupten vermag, womit sich die Metamorphose der Pflanzen geradesweges in Metempsychose umsetzt und die Urphänomene der Farbenlehre in Monaden sich reflektiren. — Weich und liebend, wie er ist, vermag er sich alsbald in die Seele des Fragenden zu versetzen; aber gleichzeitig scheint sich durch die ganze vertrauliche Unterredung, wiewohl fast unmerklich, die Ironie leise hindurch zu ziehen, als ein Spott, den die Phantasie mit ihren eigenen Bildern, der Verstand mit seinen Vorstellungen und Hypothesen treibt. Darum sehen wir auch zuletzt die Operationen des Verstandes, weil sie sich selbst nicht genügen, mit dem Glauben abschließen, denn der Verstand provocirt auf die Vernunft, weil er ohne diese

mit dem Wissen nicht weiter fortzukommen sich getraut, und die Vernunft provocirt auf ihr unmittelbares Daseyn im Glauben, in dessen weiterer und letzter Vermittlung die Philosophie besteht, welche die gegebene Offenbarung als ihren Gegenstand erkennet und hiermit die Fremdheit desselben überwindet.

Das sind die Grundzüge zu Göthe's Vorstellungsreihe nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung: denn wenn er auch bekennet, daß der Mensch zunächst als einzelnes Subjekt in dieser seiner Vereinzelung mit der Wahrheit ungefähr eben so zerfallen ist, als der Planet mit der Sonne, die er nun außer sich hat, so ist doch sein unablässiges Streben, diese entfremdete Wahrheit allmählich sich wieder anzueignen, wie er sich eben jetzt das Leibnitzsche Monadensystem angeeignet und in seine Sprache übersetzt hatte. Als allgemeines Organ dieser Aneignung erkennet er den Glauben, womit jeder Mensch Zugang erhält, womit jede Seele die ihr dargereichten Schätze der göttlichen Offenbarung in den Dogmen der Kirche zu fassen vermag, während diese außerdem nur der spekulativen Vernunft zur weitern Vermittlung geöffnet werden können. Hier hören wir daher den Dichter mit Eifer selbst gegen den Protestantismus protestiren, in sofern dieser die höchsten Gnadengeschenke dem Verstande preisgiebt, welcher das anvertraute Gut verwahrloset, den ihm ungenießbaren Reichthum zertrümmert, und zuletzt sich doch wieder an einzelnen Bruchstücken des zerstörten lebensvollen Ganzen festhalten muß, wie das Kind seine Puppe zerreißt, und dann die Lappen verwahrt, und der Knabe den Vogel abschießt, und dann die Trümmer als Trophäen heraushängt.

Aber die nächste Frage betraf die Fortdauer der Seele nach dem Tode, näher Art und Weise, Ort und Zeit dieser

Fortdauer, womit schon die Leiblichkeit der Seele, vermöge deren sie da ist, vorausgesetzt wird. Hiermit knüpft sich auch sofort an die Frage die Antwort. Die Seele ist Monas, die Seele ist Eins, ein Ganzes, mithin nicht bloß das Innere, welches von seinem Aeußern sich unterscheidet, sondern dieses Aeußere selbst: die Wirklichkeit der Seele bestehet daher darin, daß das Innere, als welches sie sich in sich reflektirt, sein Aeußeres, seinen Leib, hiermit sein Daseyn und seine Existenz an ihm selbst hat, mithin in der Identität des Innern und Aeußern, wornach Seele und Leib nicht zwei verschiedene mit einander verbundene Dinge sind, sondern zwei Momente derselbigen Einheit, welche hiermit als Monas sich behauptet.

Aus diesem Monadensysteme erklärt sich die ganze Schöpfung, so wie der äußere Leib, in welchen sich die Seele gehüllt hat, und von welchem sie sich im Tode trennt. Die ganze Welt besteht aus Monaden, womit sie sich einmal vereinzelt und im Einzelnen das Ganze hat, indem jede Monade für sich ist, — Mikrokosmos — aber auch eben so wieder verbindet, — indem die Monaden nicht bloß für sich sind, sondern alle zusammengehören und — zusammenhängen — Makrokosmos. — Dieser Zusammenhang aller Monaden, in welchem die Einzelnheit sich wieder negirt, ohne sich zu verlieren, spiegelt sich in dem Zusammenhange mehrerer Monaden ab, welcher den äußern Leib der Seele bildet, und hiermit näher als Mikrokosmos sich offenbaret. Jede Monade steht nämlich nicht bloß mit allen Monaden, sondern auch mit einigen vor anderen im Zusammenhange; so entsteht die leibliche Erscheinung der Seele, indem letztere, als die Haupt-Monade, andere Monaden, als die niederen, anzieht, zusammenhält und beherrscht, so daß diese in jener ihre Seele, ihr Selbst haben. Es ist Ein Leib und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber

sind Eines Leibes. So aber der Fuß spräche: „ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht:“ sollte er um deswillen nicht des Leibes Glied seyn? Es kann auch das Auge nicht sagen zu der Hand: „ich bedarf deiner nicht,“ oder das Haupt zu den Füßen: „ich bedarf eurer nicht,“ sondern es sind alle Glieder Ein Leib.

Ein solcher Leib, eine solche Verbindung vieler Monaden zu Einem Ganzen, löset sich mit der Zeit auch wieder auf, um anderen dergleichen gliedlichen Verbindungen Platz zu machen: die gewaltsamste Auflösung dieser Art ist der Tod, welcher nicht die Monaden selbst, die als solche die Leiblichkeit an ihnen selbst haben und damit identisch sind, sondern den zeitigen Zusammenhang derselben auflöset, hiermit aber wirklich den Zusammenhang aller Weltwesen erst bewährt, weil er durch die Auflösungen neue Verbindungen einleitet. Vor allen entsteht aber durch solche Auflösung ein neuer Leib für die Haupt-Monade, indem diese wiederum andere Monaden anziehet, wodurch sie auch in sich selbst, wie der Magnet durch das Eisen, immer mehr gestärkt und bewaffnet wird, so daß sie gelegentlich in ihrem neuen Leibe einen glänzenden Stern bilden mag.

Mit dieser Vorstellung scheint auch die geoffenbarte Auferstehung des Leibes auf das Genaueste zusammen zu hängen: denn laut dieser Verheißung wird die Seele nach langer Entfernung, nach vielfacher Wandlung in das erste Verhältniß zu ihren leiblichen Organen und Gliedmaßen zurückkehren, nur daß dieses immittelst sich verklärt hat. Diese Rückkehr, die Auferstehung des Fleisches, an welche die Materialisten nicht glauben können, weil sie im Fleische nur Fleisch haben, ruhet selbst wieder auf der letzten Verbindung und Wiedervereinigung aller für die Zeit getrennten Weltwesen, auf der allge-

meinen Wiederherstellung aller Kreaturen zur Gemeinschaft mit Gott und unter einander. Hiermit ist aber nicht bloß die Rückkehr der Seele in ihren ersten Leib unter dessen Verklärung einbedungen, sondern überhaupt die Heimkehr in alle übrigen Verhältnisse und Verbindungen, welche die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, Zeit und Ort bestimmen, nur daß die damit gegebenen Unterschiede jetzt nicht mehr scheiden, die Dimensionen nicht trennen, denn das Verhältniß ist verklärt, Erde und Himmel erneuert.

Summa: wenn sich alle Monaden erst einzeln mit einander besprochen und die Wanderung vollendet haben, befindet sich jede wieder auf ihrer ersten heimathlichen Stelle, jedoch reicher als zuvor, und verklärt, und ohne darum von den auf der Reise gemachten anderweiten Bekanntschaften getrennt zu seyn, denn es ist ihr nichts fremd. —

Wohl sind es Bilder, in die wir uns verlieren, es sind menschliche Vorstellungen, welche dem Uebersinnlichen beigelegt werden: aber sind sie darum irrig? Wir meinen auch in diesen Bildern und in den Schranken der menschlichen Vorstellung die Wahrheit zu fassen, denn die Ironie giebt den Bildern die Weihe, weil sie die Wahrheit nicht *allein* in den Bildern weiß, sondern auch diese wieder aufhebt, um die Wahrheit außer den Bildern zu suchen, wie der Anthropomorphismus eben sowohl in der ebenbildlichen Menschengestalt als außerhalb derselben die Wahrheit hat.

Darum wären wir leicht versucht, mit Hülfe der Ironie die Bilder weiter auszuführen und in's Speziellere zu verfolgen; aber — wir brechen ab. Die Erinnerung an Göthe's Monadenlehre genügt, die nachstehende Schrift einzuleiten, welche zwei hohen abgeschiedenen Seelen gewidmet ist, die sich in diesen Sphären begegnen, und sich jetzt als Sterne erster Größe be-

grüßen. Wir sehen hier, wie sie sich in dem Gegenstande selbst begegnen, in welchem sie sich wirklich befinden, wenn sie ihn betrachten: sie begegnen sich auch in demselben allgemeinen Verhältnisse zur Wahrheit, in denselben Medien der Aneignung: sie begegnen sich nicht minder als Seelen in derselben Selbstanschauung, und auf gleichem Wege der Forschung, denn der Weg, welchen der Naturforscher einschlägt, ist der Weg der Wahrheit, welchen der Denker anerkennt, erklärt und begreift *). Und das Ergebniß, welches sich aus den einfachen Monaden entwickelt, ist eine Dichtung, in der wir ohne weiteres die philosophische Wahrheit der psychologischen Sphäre erkennen, und den Puls der gesammten spekulativen Philosophie vernehmlich anschlagen hören. Hiermit sind, wiewohl aus der Ferne und auf ihren hohen Sternen, aber in ihrem eigenen Elemente, die Seelen der beiden Verstorbenen begrüßt, welche auch uns eine gute Strecke Weges durch das Leben geleitet haben.

---

*) Göthe zur Naturwissenschaft. Band 1. S. 291.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Zur Umsicht.

„Ein Mensch, der spekulirt, ist wie ein Thier, auf dürrer Heide von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher ist schöne, grüne Weide." Rings umher ist frische, grüne Weide zum unmittelbaren, vollen Lebensgenusse, rings umher ist in unnennbarem Zauber, wie ein „schöner, grüner" Brautkranz, die Fülle der Natur ausgegossen, alle Herzen zu laben und mit tausend Liebesbanden an sich zu ziehen, ringsum wehet das Geistesleben reicher Menschenwelt, alle einzelnen Glieder mit einander zu verbinden, zu erfüllen und zu ergänzen; überall offenbart sich in seinen Werken der Herr selbst, in dem wir leben, weben und sind. All' diesem Genügen frischer Weide, dem Leben und Glauben, entsagt der Mensch, der spekulirt, weil es ihm nicht mehr — genügt: er läßt die süße Gewohnheit des unmittelbaren Daseyns hinter sich, indem er von Allem, was gegeben ist und ihn umgiebt, mit blutendem Herzen sich losreißt, um — in den Kreis des reinen Gedankens, wie in eine dürre Heide, einzutreten, weil ihn ein böser Geist, der Geist der Entzweiung, der Geist, der stets verneint, dringet und treibet. Zuletzt muß er auch seinen eigenen subjectiven Gedanken, als gegebenen Vorurtheilen, entsagen, er muß sich selbst nebst allem Gegebenen, als das Posterius, als das Nachfolgende, daran geben, um das Prius, das die Welt im Innersten zusammenhält, immer heller und heller zu erkennen.

Zum spekulativen Denken gehört nichts so sehr, als die Abstraktion, und die Abstraktion erfordert Selbstverläugnung, denn sie führt uns wenigstens zunächst aus grüner Weide auf dürre Heide. Nicht ist es die Abstraktion vom Inhalte, welche zum reinen Denken erfordert wird, denn damit kämen wir freilich in eine endlos dürre Heide, und nicht wieder heraus, damit würden wir uns erst recht von dem Denken selbst entfernen, — welches seinen Inhalt an ihm selbst haben muß, wenn es anders ist, — oder in ein Denken hineingerathen, welches als inhaltlos und unwirklich nicht ist und nichts schaffet. Darum wird auch von diesem Denken im gemeinen Leben mit Recht gesagt, daß man damit keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken könne; denn Faust hat es zwar versucht, aber es kam auch statt des Pudels der Geist hervor, der stets verneint, und nur verneint, mithin sich selbst verneint. Dieser verneinende Geist ist selbst nichts anderes, als jenes inhaltlose Denken oder das negative Nichts.

Nicht ist also die Abstraktion vom Inhalt gemeint, sondern die Abstraktion von dem unmittelbargegebenen Seyn, um zum gebenden Seyn hindurch zu dringen, und demnächst, wo möglich, von diesem zu jenem hindurch zu dringen. Aber auch diese Abstraktion ist schwierig und bitter: der Mensch muß sich hiernach entschließen, wenigstens einstweilen von seiner Heimath Abschied zu nehmen, er muß auswandern, und dem Strome des Lebens schnurstracks entgegensteuern, er muß von den reichen, lachenden Ufern lauten, frischen, regen Daseyns immer stromaufwärts, bergan ziehen, und je weiter er ziehet, desto öder und stiller wird es, er muß auch selbst verstummen. Aber der Weg ist lang: es ist mancher auf der Wallfahrt gestorben, und — verdorben, mancher hat sich verirrt, Andere sind noch zur rechten Zeit aus der unwirthbaren Fremde zum unmittelbaren Leben und Glauben um- und zurückgekehrt. Aber auch von denen, welche in der Zuversicht des endlichen Sieges ausdauern, weil sie in ihrem Berufe sind, muß einer den andern ablösen, ehe endlich einer bis zu der stillen, einsamen Urquelle selbst vordringt, die auf hohem Bergesrücken entspringt,

wo alle Vegetation aufhört — und anfängt. Und siehe! zuletzt muß doch wieder jeder Wanderer dahin zurückkehren, woher er gekommen, und findet nichts, als was er schon vorher in unmittelbarer Gewißheit hatte, denn die ganze Ausbeute bestehet — — in einigen Formeln, welche den übermächtigen Inhalt verklären sollen. —

Kein Wunder, wenn auf solchen Wegen die einsamen Wanderer nur wenige Begleitung finden; sie würden wohl selbst zurückbleiben, um sich ehrlich im Lande zu nähren, sie möchten wohl auch dem bösen Geiste der Entzweiung aus dem Wege gehen, statt ihn selbst aus dem Wege zu räumen, wenn sie nur könnten und dürften; aber einerseits ziehet sie der Trieb nach dem Grunde, sie sind berufen zur Arbeit des vermittelnden Gedankens, es ist ihnen verwehret, im Garten Eden spaziren zu gehen, andererseits lebt jeder von ihnen der Zuversicht, mit der Erkenntniß dessen, das er verlassen hat, zu desto reinerem Genusse desselben zurückzukehren, und Anderen die Kunde seiner Entdeckungsreise mitzutheilen.

Daher kommt es auch, daß die Anderen später, und nach und nach, die Früchte solcher Arbeit genießen. Wirklich theilt die spekulative Philosophie nach jeder neuen, fortschreitenden Entwickelung, sobald diese vollendet ist, ihren Gewinn allen Wissenschaften mit, aber es währet immer seine Zeit, bis diese Theil zu nehmen und den neuen Nahrungsstoff in Saft und Blut aufzunehmen anfangen.

Wie überhaupt jeder Mensch die meiste Mühe hat, sich selbst kennen zu lernen, und doch nie ganz damit zu Ende kommt, so lernt auch die Zeit nie ganz sich kennen, sie wird immer erst von der Zukunft vollständiger vernommen und verstanden. Namentlich ist in jeder Zeit ein Moment, welches eine Zeit lang dieser Erkenntniß entschlüpft, und dieß ist eben das dialektische Moment, welches die weitere Entwickelung enthält. Solches liegt aber mit seiner Spitze in der Philosophie der Zeit, woraus sich von selbst erklärt, in wiefern gerade diese das Loos hat, von den Meisten ignorirt nnd verkannt zu werden.

Der Philosophie unserer Zeit ist aber dieses Loos ganz besonders gefallen, und dieß hat, um es voraus zu sagen, seinen Grund hauptsächlich darin, daß sie die geläufig gewordene gedankenlose Abstraktion von dem Inhalte abweiset, hingegen die spekulative Abstraktion, — nämlich die Abstraktion von dem Gegebenen, — vollendet hat. Ihr Weg ist rauh, der Anfang schwer, ihr Ende liegt in schwindelnder Höhe, los gerissen von jedem gegebenen Haltpunkte; die Form ist noch herbe, weil sie ungewohnt ist, die Sprache neu, wie die Sache, die Fortbewegung so schwerfällig als sicher; und selbst die Rückanwendung auf den gegebenen Stoff, welche zur Probe dienen könnte, erscheint fremdartig und unzugänglich. So kommt es, daß die Zeit zum großen Theile ihre eigene Produktion, die Mutter ihr Kind nicht erkennt, ja von sich stößt, wiewohl gegenwärtig die neue Erfindung schon angefangen hat, in alle Zweige des Wissens überzuströmen, und allmählig die Dämme zu durchbrechen, welche ihr entgegenstehen.

Unter solchen Verhältnissen ist vor Kurzem der Erfinder dieser Philosophie geschieden, von Wenigen erkannt, von Vielen verspottet und gelästert. Es fehlt auch nicht an solchen, die sein Werk mit ihm zu Grabe bestattet, sein System verlassen und verwaiset wähnen; sie sagen schon: „Da wir vorüber gingen, siehe! da war es dahin; wir fragten nach ihm, da ward es nirgend gefunden." Aber an seinem Grabe wird auch wohl Mancher zu einer ernsteren Umfrage nach der eigentlichen Bedeutuug dieser Novität angeregt, und diese Umfrage ist es auch, welche uns gegenwärtig beschäftigt.

Das Nächste wäre, daß man zu diesem Behufe das Verhältniß dieser Philosophie zu den einzelnen Richtungen unserer Zeit, ihre Stellung zu den gegebenen, reellen Zweigen der Wissenschaft, welche uns schon bekannt sind, zu erforschen und zu prüfen suchte. Statt uns sogleich in die Abstraktionen des Systems zu vertiefen, fragen wir zuerst, was es uns auf die einzelnen gegebenen Fragen zu antworten habe; und hier zeigt es sich eben, daß man auf den ersten, besten Angriff nicht recht erfährt, wie man mit dieser

Philosophie daran ist, und was man an ihr hat, und aus ihr machen soll: ja, sie scheint in allen Beziehungen den entgegengesetzten Richtungen unserer Zeit gleichzeitig anzugehören und entgegen zu stehen.

Es käme daher auf einen Versuch an, sie zur Rede zu stellen: und wenn wir einmal nicht ihren, sondern den umgekehrten Weg einschlagen, indem wir nach ihren Früchten fragen, wenn wir von ihren Wirkungen und Resultaten ausgehen, um allmählig bis auf die Quelle zu kommen, so müssen wir auch mit ihrem äußersten Ende anfangen, welches die Religion ist.

Hier begegnet es uns nun sogleich, daß wir nicht so schnell dahinter kommen können, zu welcher Partei sie eigentlich gehört. Doch noch Eins ist zu bevorworten. Indem wir die entgegengesetzten Richtungen in den unterschiedensten Sphären als Parteien bezeichnen, müssen wir ihnen der Kürze halber Namen geben; aber wir geben sie auch nur den Parteien im Allgemeinen, nicht den Individuen, die sich etwa dazu rechnen. Der Mensch hat bei der Schöpfung das Recht erhalten, den Thieren Gattungs-Namen zu geben, und wie er sie nennen würde, so sollten sie heißen; aber den Menschen selbst schützt die Individualität vor allgemeinen Namen, in denen sein Wesen nicht aufgeht. Es ist in der That häßlich, die Menschen nach dem Namen des Systems zu richten, wozu sie sich bekennen, und welches folgerecht Vieles läugnet und bestreitet, was sich Niemand nehmen läßt, Vieles aussagt, was sich in der Anwendung kein Mensch aufbürden lassen will.

> Ihr sucht die Menschen zu benennen,
> Und glaubt am Namen sie zu kennen.
> Wer tiefer sieht, gesteht sich frei,
> Es ist was Anonymes dabei.

Und dieses Anonyme, welches seine Stätte im Gefühle hat, kann der Mensch nicht einmal in ihm selbst und noch weniger in dem Andern überall und vollständig zum Gedanken, zum Worte bringen, zum klaren Bewußtseyn erheben. — — Aber wir fragten, zu welcher Partei die spekulative Religionsphilosophie gehöre? Als

Philosophie sollte sie es wohl mit der Vernunft, als Vernunftlehre mit dem Rationalismus halten, welcher denselben Namen führt. Allein nach ihrem Inhalte scheint sie vielmehr dem Supernaturalismus das Wort zu reden, denn sie sagt es jedem, der bei ihr anfragt, zum Voraus frei heraus, daß er auf allen ihren dornigen Wegen nach allen Mühen am Ende doch nichts anderes finden werde, als was in Summa in dem kleinen Katechismus Lutheri befasset sey. Indessen traut ihr der Supernaturalismus darum doch nicht, er verwahret sich vielmehr desto scheuer und sorgfältiger gegen ihre gefährlichen Lehren, ihre Form erregt seinen Verdacht, denn sie findet, zu seinem Schrecken, das Uebernatürliche, welches sie ihm zugiebt, in der Vernunft selbst, und die Wahrheit der Offenbarung in der Uebereinstimmung mit der Vernunft, ja sie negiret insofern die Unmittelbarkeit der Offenbarung, als sie die Vermittelung derselben enthält. Hiermit scheint sie, wenigstens nach der Form, dem Rationalismus sich zu nähern, denn sie übt den Vernunftgebrauch, von welchem jener so viel redet, sie erkennet in der Vernunft und Wissenschaft des Menschen allerhöchste Gaben, und braucht sie auch. Dennoch ist der Rationalismus gegen ihre Vermessenheit fast noch mehr als gegen den Supernaturalismus eingenommen. Die Philosophie sucht nämlich ihren Namensgenossen bei dem Worte zu halten, nach dem er sich nennt, aber dieser weicht aus und stehet ihr nicht Rede: sie verlangt, daß es nicht bei den Worten bleibe, sondern endlich einmal zur Sache komme, aber darauf will sich der Rationalismus nicht einlassen, lieber bekennet er, daß es mit der Vernunft nicht so ernstlich gemeint gewesen sey. Denn nach dieser gangbaren Vernunft-Religion bleibt am Ende für die Vernunft nichts übrig, weil alles entweder drüber ist, oder dawider läuft. Es ist fast, als würde das Auge nur für sonnenhaft erklärt, um zu sehen, daß es nicht in die Sonne sehen kann, oder um zu erkennen, daß die Sonne drüber stehet, aber auch gleichzeitig dawider läuft, weil sie es blendet. Darüber muß sich nun freilich dieser Rationalismus, seinem schönen Namen und seiner eigentlichen Meinung entge-

gen, eben weil es beim **Meinen** bleibt, „des Obskurantismus" beschuldigen lassen, „welcher das Licht bei der Finsterniß, das Leben bei den Todten sucht," und im dunklen Gefühle das helle Licht des Gedankens unter der Asche verkommen läßt. Denn was kann obskurer seyn, als wenn das Licht, nämlich die Erkenntniß Gottes, wie Er ist, geläugnet, wenn die Offenbarung und Mittheilung Gottes **selbst**, welche in dem Begriffe des Geistes schon enthalten ist, zu inhaltloser Allgegenwart verkümmert wird? wenn der wesentliche Inhalt der Offenbarung, nämlich Gott selbst, doch nicht offenbar wird, und die allmächtige Liebe, welche in der Mittheilung seiner selbst besteht, ohnmächtig in der Ferne bleibt, weil sie Alles, nur sich selbst nicht mittheilen, noch darstellen kann.

So läßt sich diese Philosophie derb genug in Beziehung auf die Religion vernehmen; aber was ist sie denn nur eigentlich selbst? Ist sie etwa der längst bekannte rationale Supernaturalismus in neuer Auflage, welcher die beiden entgegengesetzten Prinzipien neben einander duldet? Oder weder beide zusammen, noch Keines von beiden? Doch hier finden wir sogleich, daß die spekulative Religionsphilosophie alle Versuche, beide Prinzipien mit einander zu verknüpfen und zu vergleichen, als Halbheiten, auf das entschiedenste zurückweiset, und einen ehrlichen offenen Kampf auf den Tod, wo beide Parteien Mann gegen Mann stehen und fallen, für unvermeidlich hält, ja für das Heil der Wissenschaft erklärt, weil diese unabweislich auf **Einheit** dringt, und unaufhörlich gegen jeden Dualismus protestirt, weil sie mit einer halben Vernunft, mit einer Vernunft, die ihrem Gegenstande gegenüber stehen bleibt, mit einem draußen und drüber und drunter bleibenden Gegenstande, zu welchem die Vernunft nur als die Form der Auffassung sich verhält, sich nicht zufrieden geben kann.

Hiernach bequemt sich die spekulative Religionsphilosophie zu keiner Partei, und eben so wenig zu einem billigen Vergleiche zwischen beiden. Dadurch wird es aber immer schwieriger, ihr Ende, ihr Resultat, mit wenigen Worten vorab deutlich auszusprechen. Denn sie muß doch jedenfalls die gegebenen beiden Seiten des

Seyns und Denkens, wie wir sie vorfinden, als die Faktoren aller Wahrheit, aller Erkenntniß anerkennen. Wer könnte denn dem Subjekte und Objekte das Daseyn bestreiten? wer kann das übermächtige Recht des Objekts im Supernaturalismus, wer das gleiche Recht des Subjekts im Rationalismus verläugnen? Jenes gründet sich auf der unerschütterlichen Voraussetzung einer von dem einzelnen Subjekte unabhängigen Realität, dieses auf dem unüberwindlichen Widerstande, womit das Subjekt gegen das Objekt seinen Platz behauptet und nicht zu weichen entschlossen ist. Indem nun das Subjekt sich nicht an das Objekt ergeben kann, weil es das Denken an das Seyn nicht verlieren mag, sondern vielmehr dieses für jenes in Anspruch nimmt, andererseits aber auch das Objekt nach dem Denken sich nicht bequemt, vielmehr dieses sich unterwerfen will, sind Subjekt und Objekt einander entgegengesetzt, aber auch beide gleichberechtigt, weil sie sind.

Hieraus entwickelt sich sofort der innere Widerspruch zweier absoluter Souveränetäten. Indem jede die andere anerkennt, verliert sie ihr eigenes Recht an sie, weil es der andern entgegengesetzt ist und mit dieser nicht zugleich bestehen kann: indem jede eben so sehr ihr eigenes Recht behauptet, welches dem andern entgegengesetzt ist, muß sie das andere, das doch gleiches Recht hat, als ihr entgegengesetzt läugnen. Indem sich daher beide Prinzipien als entgegengesetzt gegenseitig ausschließen, entsteht ein problematisches Entweder Oder derselben, worauf der Streit zwischen Supernaturalismus und Rationalismus beruht; indem sie aber, weil sie da sind und gegeben sind, als gleich berechtigt sich anzuerkennen versuchen, schlägt die gegenseitige Anerkennung in ihr Gegentheil um, welches auf das bestimmte Weder Noch beider Prinzipien resultirt, woraus der Streit gegen Supernaturalismus und Rationalismus entsteht. Aber was bleibt nun übrig, wenn in diesem Streite beide unterliegen? Tertium non datur: folglich scheint Nichts übrig zu bleiben.

Der Widerspruch lag darinnen, daß beide Rechte sich nicht blos entgegengesetzt, sondern auch gleich sind; denn wenn sie sich

entgegengesetzt sind, so können sie sich nicht gleich seyn, weil sonst jedes das andere aufhebt; sind sie sich aber gleich, so können sie sich nicht entgegengesetzt seyn, weil gleich und entgegengesetzt sich widerspricht. Und doch sind sie beides; wie sie gegeben sind, wie sie erscheinen, stehen sie einander gegenüber: sie sind sich aber auch gleich, eben weil sie einander gegenüber stehen und gegen einander sich behaupten, sie sind sich namentlich in der Form gleich, in welcher sie erscheinen, denn diese ist hier und dort die Unmittelbarkeit.

Es könnte jemand einwerfen, daß das Subjekt doch jedenfalls ohnmächtiger und geringer sey, als das, was ihm entgegentritt, und dieser Einwurf ist eben das Moment, wovon der Supernaturalismus Gebrauch zu machen pflegt, um — die Vernunft des Subjekts ihrer Inkompetenz zu überführen. Andererseits könnte aber erwidert werden, daß dem Subjekte gegen das Objekt, als dem Innern gegen das Aeußere, der Seele gegen den Leib der Vorzug gebühre, indem nicht das einzelne Subjekt, sondern das Subjekt überhaupt, die Subjektivität den Gegensatz gegen das Objekt überhaupt, gegen die Objektivität bilde. Aber hier ist es auch, wo sich der verwickelte Knoten löset, oder wenigstens die Lösung schon vorbereitet ist. Dem einzelnen Subjekte wird hiermit die Subjektivität überhaupt zugeschrieben, und dem Objekte die Objektivität überhaupt. Allein was dem Subjekte nach seiner Stellung objektiv ist, ermangelt darum nicht der Subjektivität, eben weil diese allgemein, aber hiermit auch überall dieselbe ist, so wie denn wieder dem Subjekte Objektivität, Daseyn, Geltung gegen Anderes zukommt. Hiermit gehet an das Subjekt das Objekt, an das Objekt das Subjekt über, und der Gegensatz ist in der Einheit des Subjekts und Objekts aufgelöset. Warum sollte nun nicht das Subjekt an das Objekt, das Objekt an das Subjekt sich hingeben, da es in dem Andern sich nicht verliert, sondern vielmehr ungetrennt und in seiner Wahrheit sich wiederfindet?

Das Erste war also, daß wir den Entgegengesetzten gleiches Recht zum Daseyn zugestehen, das Zweite, daß wir uns den in-

nern Widerspruch der Koexistenz der Entgegengesetzten, von welchen eins das andere aufhebt, nicht verläugnen: das **Dritte** ist die Auflösung dieses innern Widerspruchs, welche in ihm selbst liegt, denn aus der gleichen Berechtigung folgt auch gleiches Wesen, womit der Gegensatz aufgehoben ist. Die Entgegengesetzten sind sich gleich: damit ist nicht bloß der Widerspruch, sondern auch dessen Auflösung ausgesagt. Es steht auch kein Subjekt an, dem, was ihm im Allgemeinen Objekt ist, auch Subjektivität, und ihm selbst Objektivität zuzuschreiben: und die Subjektivität ist überall — Subjektivität, die Objektivität überall — Objektivität. Mithin ist jedes das Andere, und darauf beruhte auch eben ihr gleiches Recht, welches wir zunächst nur anerkennen konnten. Ja, der Gegensatz ist schon aufgelöset, indem wir sagen: die **Entgegengesetzten sind**, denn sie sind hiermit im **Seyn** verbunden; indem dieses Seyn dem Denken im Subjekte zukommt, kommt auch dem allgemeinen Seyn im Objekte das allgemeine Denken zu, weil das Seyn vom Objekte so wenig sich trennt, wie das Denken vom Subjekte. Indem wir ferner die Entgegengesetzten als Glieder des Gegensatzes anerkennen, ist wiederum ihre Einheit schon vorausgesetzt. Oder setzt denn nicht jede Entgegensetzung, und mithin auch der Gegensatz, in welchem das Subjekt und der **Gegenstand** stehen, eine Verbindung, die Gleichheit des Rechts eine Einheit der gleichberechtigten Prinzipien voraus, wie zwei Pole einen Mittelpunkt voraussetzen? Setzt denn nicht eine Eintheilung ein Ganzes voraus, welches in Theile getheilt wird, die als einzelne sich ausschließen, als Glieder im Ganzen verbunden sind? So könnten auch Seyn und Erkennen, Objekt und Subjekt sich nicht entgegensetzen, wenn sie nicht Theile einer Einheit wären. Diese Einheit ist schon vorausgesetzt, wenn auch nur die Vorstellung, oder vollends die Erkenntniß eines Objekts als möglich gedacht oder vorausgesetzt wird; denn was ist damit anders ausgesagt, als Vermittlung des Subjekts mit dem Objekte, Aneignung des Gegenstandes, welcher also dem Erkennen, wie dieses dem Ge-

genstande, angehören muß? und was ist Aneignung des Gegenstandes anders als Aufhebung des Gegensatzes?

Diese Einheit, aus welcher sich Subjekt und Objekt entwikkeln, ist unter den Menschen Vernunft geheißen; die Vernunft ist die Einheit des Subjekts und Objekts. Ihre unmittelbar gegebene Form ist die Subjektivität, die menschliche Vernunft, ihr unmittelbar gegebener Inhalt, das Objekt, die göttliche Offenbarung: die Vermittlung beider unmittelbar gegebener Seiten führt zu der Vernunft überhaupt.

Hieraus erklärt sich das Recht wie das Unrecht der beiden sich entgegengesetzten Systeme. Der Supernaturalismus protestirt mit Recht gegen die unmittelbar gegebene Form — und bleibt doch bei dem unmittelbar gegebenen Inhalte stehen, der Rationalismus protestirt mit Recht gegen den unmittelbar gegebenen Inhalt — und bleibt doch bei der unmittelbar gegebenen Form stehen. Beide Systeme bleiben daher auf halbem Wege stehen, sie thun zu wenig, indem jede nur gegen die Unmittelbarkeit der einen Seite sich zusammennimmt, statt auch die Unmittelbarkeit der andern Seite zu vermitteln; sie thun aber auch zu viel, indem jede mit der Unmittelbarkeit der Erscheinung das Wesen derselben, mit der gegebenen unmittelbaren Form den Inhalt angreift, statt diesen zur Vermittlung zu erheben. Die Wahrheit ist daher, daß einerseits die unmittelbar gegebene menschliche Vernunft, andererseits der unmittelbar gegebene Inhalt zur Vernunft überhaupt sich erhebe, an dieser sich aufhebe und vermittle. Die menschliche Vernunft kann nicht bei der Form stehen bleiben, in der sie sich findet: es ist auch allgemein anerkannt, daß sie sich erweitern, aufklären, stärken soll; wir sehen auch in jeder Schule, wie die Vernunft des Kindes mit den Kenntnissen nicht blos deren Inhalt passiv anfnimmt, sondern auch selbst durch diesen Inhalt näher bestimmt, geläutert und aufgeklärt, und hiermit zu einem dem Inhalte gemäßen Gefäße bereitet wird, bis das Gefäß mit seinem Inhalte Eins werde, indem derselbe ihr, sie ihm angeeignet wird. Eben so wenig kann

das Objekt in dieser seiner unmittelbar gegebenen Form, d. h. draußen, entgegengesetzt verbleiben, denn es ist selbst Subjekt und hiermit auch für das Subjekt, das ihm gegenübersteht.

Schon hieran erweiset sich, daß die Vernunft, wenn sie nicht an ihrer Subjektivität kleben bleibt, zu dem Gegenstande selbst kommt, folglich diesen an ihr selbst haben muß, weil sie aus ihr selbst zu ihm kommt, daß sie mithin ihr eigener Gegenstand ist. Der natürliche Verstand findet in diesem Resultate eine ungereimte Behauptung, eben weil er es nur für eine Behauptung ansieht; und doch wird er selbst nicht unterlassen, dem Objekte die Subjektivität beizulegen, womit er unbewußt dasselbe ausspricht, und die Vermittlung zwischen beiden in der Aufhebung des Gegensatzes findet. Indem wir dem Subjekte das Denken zuschreiben und diesem das Seyn nicht abstreiten können, haben wir auch schon dem Seyn das Denken beigelegt. Das Denken ist, das Seyn gehört dem Gedanken an; was wirklich ist, — wenn es nur wirklich wirklich ist, — das ist vernünftig, was vernünftig ist, dem kommt hiermit auch Wirklichkeit zu, weil es als vernünftig nothwendig ist.

Hiermit haben wir gleich auf die erste Anfrage eine vielberüchtigte Formel der spekulativen Philosophie zur Antwort erhalten, und das Herz dieser Philosophie getroffen: hiermit ist auch die Stellung derselben gegen die unterschiedenen Richtungen der Zeit in Beziehung auf die Religion entschieden.

Die Vernunft, welche der Rationalismus als subjektive Form festhält, und daher mit dem gegebenen Inhalte nicht vereinigen kann, die Vernunft, welche er so roh und unmittelbar stehen läßt, wie er sie findet, ohne sie nach ihrer eigensten Natur zu bewegen und zu vermitteln, diese Vernunft ist es, an der die Philosophie den Inhalt entdeckt: denn diese Vernunft ist der Inhalt selbst, den der Supernaturalismus verwahrt, ohne seine Vernunft damit aussöhnen zu können, der im Rationalismus verloren geht oder verkümmert wird, weil er nicht in die erste, nächste Form paßt, die sich vorfindet.

Was der Supernaturalismus außerhalb der Vernunft sucht und hat, wiewohl er davor, als vor einem äußern Objekte, stehen bleibt, was der Pietismus mit einer einzelnen Kraft des Geistes, mit dem Herzen, als dem Gefäße, das ihm gemäß werden soll, sich aneignet, was der Rationalismus als außerhalb der Vernunft theils verwirft, theils verändert, theils dem Nichtwissen anheimgiebt, was der lebendige Glaube unmittelbar hat, das findet die spekulative Theologie auf dem Wege der Vermittlung wieder, nämlich in der Vernunft, als deren Inhalt, womit diese aufhört, der Götze zu seyn, dem Altäre errichtet werden, um draußen zu bleiben. Während jene Gegensätze darin übereinstimmen, daß sie die Vernunft als subjektive Form ansehen, kommt die spekulative Philosophie mit dem unmittelbaren Glauben darin zusammen, daß der Gegensatz zwischen Form und Inhalt selbst in der Einheit sich auflöset.

Es könnte gefragt werden, wie denn der Mensch in die abstrakte Differenz gerathen sey, welche die spekulative Wissenschaft demnächst wieder zu schlichten hat, da doch schon im unmittelbaren Glauben die Einheit gegeben sey. Aber die nächste Antwort hierauf ist eigentlich schon ausgesprochen; die Schuld liegt an Niemanden anders als an dem Verstande, welcher für sich unbeweglich bei seinen ersten unmittelbar gegebenen Vorstellungen stehen bleibt, welche als solche Vorurtheile sind. Zwar protestirt er — nach seinem eigensten Wesen, welches in der Negativität bestehet — hier gegen den unmittelbar gegebenen Inhalt, dort gegen die unmittelbar gegebene Form, aber ohne zugleich im ersten Falle gegen die gegebene Form, im zweiten gegen den gegebenen Inhalt zu protestiren, und so bleibt er hier und dort bei einem unmittelbar Gegebenen stehen, indem er gegen das Andere protestirt. Dennoch kann Jeder, wie gesagt, an jeder Schule und deren unterschiedenen Klassen sehen, daß es bei der ersten besten Form der Vernunft nicht verbleiben kann, sondern die Form selbst mit dem Inhalte wächst, und im Gegenfalle ihn nicht aufnehmen kann. Die Schuld liegt nicht an dem Inhalte, sondern theils an der

Form, in der er erscheint, theils an der Form des Subjekts, die ihn aufnehmen soll und doch nicht mit fortgehet.

> Anders lesen Knaben den Terenz,
> Anders Grotius,
> Mich Knaben ärgerte die Sentenz,
> Die ich nun gelten lassen muß.

Wenn hingegen die Vernunft mit der Zeit nicht wächst, so kann sie auch ihrem eigenen Inhalte nicht gewachsen werden, weil sie ihn nicht entwickelt. Dann geschieht es, daß die Ergebnisse der Vernunft selbst dem sogenannten Rationalismus widersinnig, irrational erscheinen, denn sie sind wider den ersten Sinn, während sie dem Supernaturalismus schriftwidrig, ja gotteslästerlich erscheinen, denn der Verstand nimmt die Aussagen der Vernunft nicht in ihrem mit dem Gegenstande identischen Sinne, sondern in seinem Sinne; daher kommt es auch, daß eben dieser Verstand auf beiden Seiten verketzert, weil er nicht zu vermitteln versteht. Wohl handelt es sich auch in jenen Gegensätzen um ein vermittelndes Erkennen, allein was heißt so eigentlich Erkennen? „Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen? Die Wenigen, die was davon erkannt, die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Volke ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten, hat man von je gekreuzigt und verbrannt," weil man es nicht verstand.

Die Anklage gegen den Sokrates bestand nicht sowohl darin, daß er keine Götter glaube, als vielmehr in der bestimmteren Anschuldigung, daß er andere Götter habe, und nicht an die Götter glaube, welche die Gemeinde verehre. Sokrates sagt daher in seiner Vertheidigung selbst: Wenn ich auch von Gott rede, so traut ihr mir doch nicht, weil ihr meint, daß ich etwas anderes dabei denke, etwas anderes darunter verstehe und im Hinterhalte behalte, *οὐ πείσεσϑέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ*. Das ist es auch, woran alle Apologie der Philosophie scheitern muß, wenn der einseitige noch unmittelbare Verstand auf dem Richterstuhl sitzt. Auch die gegenwärtige Religionsphilosophie erfährt dieselbe Anklage, wenn sie dem Inhalte des christlichen Glaubens treu bleibt, während sie

doch darin besteht, daß sie nicht etwas dabei, sondern den Inhalt selbst denkt und vermittelt, wodurch die Vorstellung nicht verstellt, sondern in ihrer Wahrheit erkannt, mithin der Glaube selbst mit seinem Inhalte aufgenommen, aber die Meinung abgewiesen und berichtigt wird.

Aus den Gebieten der Religion wenden wir uns zur Sphäre des **Staats**, in das Gebiet der **Politik**, welches in dem Verhältnisse des objektiven Willens zu dem subjektiven besteht, und die Freiheit des Willens als das Leben an ihm hat. Hier wird die Philosophie dieser Zeit von der liberalen Majorität aller Klassen der **Servilität**, von den Jüngern Haller's in allen Potenzen des versteckten **Liberalismus** geziehen: und wie verhält sie sich selbst gegen diese Anklagen? Den Liberalen hält sie die peinliche Sklaverei vor, zu welcher die abstrakte Freiheit mit ihrer immensen Popularität führt, die eiserne Tyrannei der Volksherrschaft, in welcher mehr als irgendwo der Eigenwille mit zäher Intoleranz sein Wesen hat, die traurige Inkonsequenz einer Freiheit, welche Alles, was nicht mit will, auf die gewaltthätigste Weise des massivsten Terrorismus zur Freiheit zwinget.

Kommt! laßt uns Alles drucken,
Und walten für und für!
Es soll uns keiner mucken,
Der nicht so denkt, — wie wir.

Dem Absolutismus gegenüber erweiset sie den Libertinismus eines Systems, welches den Besitz nur als natürliche Zufälligkeit ansieht, ohne sich zu seiner vernünftigen Substantialität erheben zu können, in der Macht nur die unmittelbare Macht, nicht die Macht des Rechts erkennt, und eben darum über die eine Seite der Macht die andere, nämlich die **geistige** Superiorität übersieht oder in den Hintergrund stellt, den Demagogismus einer Naturansicht, welche gegen alle Gesetzgebung protestirt, und die nähere, vernünftige, selbstbewußte Bestimmung des natürlich allgemeinen Rechts in der Weise der Vernunft, nämlich im Gesetze und dessen Publikation, schroff ablehnt, den Liberalismus eines Rechts,

welches den Einzelnen in seinem Privat-Eigenthume zum abstrakten Herrn erhebt und nicht ein Haar breit nachzugeben lehrt. So wird jede Partei ihres Gegentheils, als einer im Busen genährten Schlange, überführt.

Aber wie dem auch sey, die Wissenschaft scheint dennoch dem Liberalismus anzugehören, so klagt der sogenannte legitime Absolutismus, denn sie erkennt wirklich in jeder Monarchie drei Grundgewalten als vernünftig und wirklich, das heißt, nächst dem monarchischen und aristokratischen auch das demokratische Prinzip, und als dessen äußerliche Spitze die Constitution, vor welcher Viele einen unwillkührlichen Schauder empfinden. Andererseits steht sie indessen auch dem aristokratischen Monarchismus anscheinlich zur Seite; indem sie gegen das leere Idol der Volkssouveränetät mit dem Eifer des vernünftigen Rechts zu Felde liegt, denn sie bestreitet nicht allein die Vernünftigkeit dieser Souveränetät, sondern auch deren Wirklichkeit. Sie erkennt in der Masse, im Volke, nicht den Staat selbst, sondern ein Moment desselben, die Substanz, welche erst im Staate diese ihre Einseitigkeit verliert. Darum findet sie auch in dem ersten Diener des Staats, unter welchem das Volk verstanden wird, in dem Diener, dessen Herr die Menge ist, den wohlbekannten Sklaven Xanthias leibhaftig wieder, den Sklaven, dem die ihm von seinem Herrn umgehangenen Embleme der Herrschaft gelegentlich wieder ausgezogen, und dann wieder auf gleiche Gefahr nach einigem Widerstreben aufgeladen werden. Aber der Sklave ist doch noch besser daran, weil er Einen Herrn hat. — Kurz, diese Staatsphilosophie erklärt sich für die Souveränetät der Landesobrigkeit; es ist aber nicht eine abstrakte, sondern eben die absolute Souveränetät, woraus sich die absolute Freiheit in den unterschiedensten Formen entwickelt, es ist die Macht und das Recht, von Gott gegeben, und dadurch zugleich bestimmt und zur Pflicht erhoben; es ist eine Oberherrlichkeit, die als absolut in Gemeinschaft mit allen Elementen des Staats stehet, und ihrem Einflusse sich nicht verschließen kann, wenn sie auch will, aber darum doch keinen sicht-

baren

baren Oberherrn anerkennt, denn auf Einen Punkt kommen wir in jedem Staate, wo die Appellation an einen sichtbaren Höheren aufhören muß, ohne daß darum die Appellation an den Unsichtbaren unwirksam wird. —

Wie kommt es denn, könnte ein Neugieriger fragen, daß wir Monarchie, nicht Monokratie, und doch Aristokratie und Demokratie, nicht Aristarchie und Demarchie sagen? Selbst die Herrschaft des göttlichen Willens wird, weil unsichtbar, als Theokratie bezeichnet.

Dennoch bestehet die spekulative Staatswissenschaft keineswegs in der eklektischen Verbindung beider entgegengesetzter Prinzipien unter deren Beibehaltung, sondern in der Negation beider, wodurch beide zu ihrer Wahrheit kommen und die schönen Namen, wornach sie sich nennen und womit sie uns unversehens täuschen, ihren wahren Inhalt erhalten. Und dieser Inhalt ist die Freiheit, aber die absolute, nicht die abstrakte; indem sie äußerlich gebunden erscheint, erweiset sie sich als die daseyende, lebendige Freiheit des Willens, welche ihre Negation, ihre Beschränkung nicht als ein Aeußeres weiß, sondern an ihr selbst hat, und successiv überwindet. Dieses Daseyn der Freiheit ist mit anderen Worten der Weg zur Versöhnung des subjektiven und objektiven Willens in Einem Willen, als in Einer Vernunft.

Aber die Zeit und die Philosophie lassen sich in ihrem Verhältnisse zu einander noch näher kennen lernen, wenn wir dieses mathematisch und physikalisch fassen. Die Seite der Bewegung will nur vorwärts, sie kennt weder Gegenwart noch Vergangenheit, aber sie ist unzufrieden damit und verwirft beide. Wenn man die neueste Conversation darüber vernimmt, sollte man meinen, daß es erst seit 1789 zu tagen angefangen habe. — So geberdete man sich sonst in Beziehung auf französische Aufklärung, „als „wenn erst durch Ludwig XIV. die Menschenfresserei in Europa „abgestellt worden wäre." — Umgekehrt will aber die Reaktion nur rückwärts: sie weiß die Elemente der Gegenwart und Vergangenheit nicht genugsam zu würdigen und abstrahirt von beiden

Dimensionen der Zeit. Und die Mitte oder Zurückhaltung ist zwischen beiden breiten Bewegungen so eingeklemmt, daß ihr gleich den Seiten nichts so sehr fehlt als die Gegenwart. Indem aber die Bewegung, welche die Vergangenheit negirt, und die Rückbewegung, welche die Zukunft negirt, selbst negirt werden, kommt es zu der inhaltvollen und immanenten Bewegung, die in der Gegenwart fußt, und Stand und Sitz fasset, und den Inhalt, den sie an sich hat, mitnimmt, indem sie weiter gehet. So wird die Mitte zwischen den entgegengesetzten Seiten, welche beide vermischt, zur Mitte über den Seiten, welche die Seiten als entgegengesetzt und für sich bestehend negirt und dadurch vereinigt. Jene Mittel sind herciscundi und miscelliones geheißen, denn sie theilen das Ganze, statt es zu verbinden, sie vermischen die Theile wie schwarz und weiß, statt sie aufzuheben und dadurch zu verklären und zu vereinigen. Die Vergangenheit ist für sich allein schwarz, und die Zukunft leeres Weiß, die Mitte häßliches Grau, aber es erhebet sich aus der Trübe die Farbe. Das Licht für sich ist die Form ohne Inhalt, der Inhalt ist die Nacht, aber die Farbe ist das inhaltvolle Licht, die Form, die den Inhalt in ihr hat und aus sich entwickelt, oder die Form, welche, indem sie sich bestimmt, auch ihre Negation an ihr selbst hat. So entstehet die Fülle der Farben, die sich heischend in einander scheinen, wie im Staate die Fülle der Elemente sich bewegt, die wir in der Ferne suchen, während sie da sind und nur der treuen Pflege bedürfen, um sich weiter zu entwickeln.

Wir fallen nicht aus unserm Texte, wenn wir daran erinnern, wie selbst die ungeheuersten Naturveränderungen im Granitgebirge gewaltsamer Erklärungen durch reichliche Erdbeben, Vulkane, Wasserfluthen und andere titanische Ereignisse nicht bedürfen, „da mit einem ruhigen Blicke sich gar wohl erkennen läßt, daß durch theilweise Auflösung wie theilweise Beharrlichkeit des Urgesteins, durch ein daraus erfolgendes Stehenbleiben, Sinken, Stürzen, und zwar in ungeheueren Massen, die Erscheinung ganz naturgemäß sich ergebe.“ „Ich zweifle jedoch,“ so setzt der Natur-

forscher hinzu, „daß eine so ruhige Ansicht dem turbulenten Zeitalter genügen werde *).“

Auf den Grund solcher Erklärungen kann die Wissenschaft einstimmen, und der Geschichte die Ehre geben, wenn diese lehrt, daß jede Staats- und Rechtsverfassung eine, wenn auch unvollkommene Form der Freiheit ist, welche äußerlich ihrem Inhalte zwar nie ganz entsprechen kann, aber eben deswegen, weil sie doch den Inhalt hat, aus ihr selbst immer weiter sich entwickelt. Denn was sich etwa überlebt, stirbt sicherlich eines natürlichen Todes, ohne daß wir zum Morde zu verschreiten und dadurch die Gegenwehr herauszufordern brauchen. Den Leichnam können wir wohl bei Seite schaffen und die abgestorbene Form als Mumie einbalsamiren, die nur noch als Antiquität Geltung hat, aber hüten müssen wir uns, daß wir nicht Scheintodte begraben und das neue Leben verschütten, das sich aus dem alten entwickelt. Es wäre gewiß das Beste, wenn wir, aber ohne darum einzuschlafen, in Geduld warten, in Demuth den Druck der bösen Zeit zu dem Zwecke, dem er dienen soll, wirklich benutzen, und in unverzagter Mannhaftigkeit auch vor dem Throne dem Unrechte, ehe es uns über den Kopf wächst, in Zeiten widerstehen lernten, ohne selbst Unrecht zu thun. Wohl würde auch manches Unwesen, seiner selbst überdrüssig und müde und lebenssatt, einschlafen, wenn wir es nicht selbst einerseits schmeichlerisch nährten, andererseits feindlich weckten; manches Element des Statslebens würde aus seiner eigenen Asche neu hervorgehen und in neuen Formen sich verjüngen, wenn wir nicht durch täppisches Eingreifen den Keim knickten und störten, und die ganze vielgliedrige Kette aus einander rissen.

Mit diesen guten, praktischen Lehren des gesunden Menschenverstandes stimmt auch die spekulative Staatsphilosophie überein, denn sie erkennt die Freiheit als das Maaß, womit sie als vernünftig und wirklich gegen die maaßlose Willkühr sich erweiset.

*) Göthe's W. l. H. XXXII. 157.

Allein, wenn wir billig seyn wollen, so müssen wir zugeben, daß eigentlich doch alle Bessergesinnten nur die vernünftige Freiheit meinen. Nun liegt aber in aller Freiheit dieses, daß der Wille von ihm selbst, und nicht von einem äußern, fremden Willen bestimmt werde; und diese Selbstbestimmung ist es eben, welche sie in den gegebenen Formen des Staatslebens vermissen. Sie vermissen sie darum, weil sie erst selbst die gegebene Rechtsverfassung, die geordnete Obrigkeit von dem Volke, das darin lebt, eigenmächtig absondern, denn nun kann es nicht fehlen, daß die Verordnung der Obrigkeit, die Bestimmung der Rechtsverfassung als ein äußerer, fremder Zwang erscheint, wie der Wille Gottes zu einem fremden, zwingenden Gesetze wird, indem wir uns von ihm losreißen. Sie reden selbst von einer Einheit des Staats und reißen doch Haupt und Glieder aus einander, wodurch sie den Willen selbst sich entfremden; nach ihnen gehört zu dem politischen Ganzen Niemand weniger, als das Haupt und der erste Stand. Es gehörte aber nur dazu, daß sie den Begriff der Immanenz zu fassen und auf den Staat anzuwenden suchten, und darum ernstlich sich bemühten, und sie würden bald in dem, was sie verwerfen, das was sie suchen entdecken, und wenn sie es erst wieder angenommen, auch ihres Orts das Kleinod zu bewahren und zu fördern beflissen seyn. Umgekehrt können sie aber auch mit leidlich gesunden Augen, auf dem einfachen, erfahrungsmäßigen Wege, an dem Leben in den Gemeinden und Staaten, in dem, was sie suchen und wollen das, was sie fliehen, und in den Resultaten ihrer Bewegung das Gegentheil ihrer Wünsche finden. Ehrlicherweise kann Niemand läugnen, daß die quantitative, äußerliche Aufrechnung der subjektiven Willen die bezweckte Freiheit derselben nicht erreicht, weil in dem als Facit hervorgehenden quantitativ allgemeinen Willen das fremde, unterordnende, zwingende Element gegen den einzelnen subjektiven Willen so wenig, oder noch viel weniger überwunden ist, als in dem gegebenen Rechtsverhältnisse, welches als fremd negirt wurde, und insofern auch fremd ist, als Hand und Fuß nicht der Kopf, und ein Glied nicht das andere ist, es ist

aber jedes an seiner Stelle. Die quantitative Prozedur kann aber schon deswegen nicht zum Ziele führen, weil sie die einzelnen subjektiven Willen qualitativ nicht verändern kann, sondern in ihrer Subjektivität gegen einander stehen lassen muß. Aber indem sie über diese Selbsttäuschung zur Einsicht kommen, fallen sie leicht noch tiefer hinein, denn wenn nun das Repräsentativ-System nicht Wort hält und nicht halten kann, so greifen sie nach dem allgemeinen Stimmrecht, welches die verheißene Freiheit noch weniger gewährt, eben weil der Unterschied der subjektiven Willen hiermit nur noch mehr heraustritt. Quot capita, tot sensus. Die Freiheit kann daher nur in der Aufhebung, hiermit in der durch die Aufhebung bewirkten Einheit der subjektiven und objektiven Momente des Willens, liegen. Der irdische Ausdruck dieser Freiheit ist der Staat, wie die Einheit des Subjekts und Objekts überhaupt in dem Maaße seine niedere Funktion hat. Wie im Staate die Freiheit als gegenseitige Bestimmung die zusammengehörigen Momente des einigen Organismus sich offenbaret, so finden wir im Maaße das immanente Verhältniß, welches das Seyn nach seiner Qualität und Quantität entwickelt, und, indem beide Momente sich gegenseitig bestimmen, zur Einheit derselben sich vollendet. Darum finden wir auch die Freiheit selbst in diesem Maaße.

Nach diesem Maaße, welches zunächst auf dem Verhältnisse ruhet, finden wir wirklich in dem Staate, wie er ist und wird, die Freiheit, die wir so oft in der Ferne suchen. Das Daseyn dieser Freiheit ist das Recht, welches sich als die Thätigkeit des subjektiven und objektiven Willens manifestirt. Daraus ergiebt sich zugleich das Verhältniß der Rechtsphilosophie zu den entgegengesetzten juristischen Richtungen der Zeit, denn die spekulative Rechtswissenschaft hat eben so wohl das Recht der Gegenwart, als die Vergangenheit, welche die Basis der Gegenwart ist, anzuerkennen. Daher sehen wir sie die organischen Fortschritte der Rechtsentwicklung, wodurch die Antiquitäten erst flüssig und zur Geschichte werden, eben so wohl gegen die Paläologie, als gegen die mechanisch bewegliche Neuerungssucht in Schutz nehmen.

Was lassen sie denn übrig zuletzt
Jene unbescheidnen Besen!
Behauptet doch heute steif und fest,
Gestern sey nicht gewesen. —
Darum mag sich Feindliches ereignen,
Du bleibe ruhig, bleibe stumm.
Und wenn sie Dir die Bewegung bestreiten,
Geh' ihnen vor der Nase herum.

Wer dem Heute widerspricht, der wird sofort die Stimme der Zeit gegen die Stagnation stabiler Verhältnisse laut und feierlichst protestiren hören; aber der Dichter hat uns so eben einen guten Rath gegen derlei Beschuldigungen ertheilt. Andererseits ist es aber auch nicht zu verkennen, daß Gestern sich auch nicht in Heute zu finden weiß, und davon nichts wissen will.

Indessen entwickelt sich aus der Reibung dieses Gegensatzes ein anderweiter, höherer Gegensatz, worauf die weitere Parteiung der Zeit ruht. Der erste Gegensatz war Altes und Neues, Gestern und Heute, nämlich das Alte, welches veraltet, und das Neue, welches von Gestern nichts weiß. Aber die Geschichte, worauf sich das Alte bezieht, ist selbst Alt und Neu und in stetiger, lebendiger Bewegung; und das Neue verändert sich, immer beweglich wie die Gedanken der Menschen, aus denen es hervorgeht. So entsteht der eigentliche Gegensatz zwischen dem historischen Prinzip, welches hiermit eine objektive, inhaltvolle Basis und lebendige Fortbewegung erhält, und dem Gedanken, der diese Basis nicht anerkennt, sondern zur Beurtheilung ziehet, um Alles von Grund aus nach ihm selbst zu erneuern und neu zu begründen, aber doch selbst keinen Grund hat, weil er, wie er gegeben ist, nur subjektiv ist. Hier scheint nun die Philosophie wiederum beiden entgegengesetzten Richtungen beizutreten, denn sie erkennt den historischen Grund an, sie sucht selbst den Grund, aber sie begnügt sich darum nicht bei dem Unmittelbaren, Empirischen oder Historischen, und ist daher in sofern doch wieder grundlos, weil sie von dem gegebenen Grunde, den sie erst anerkannt, selbst wieder abstrahirt. Aber eben deshalb ist sie beiden Parteien ent-

gegengesetzt, indem sie den Grund des geschichtlichen Grundes in der substantiellen Idee findet, wodurch das historische Prinzip vermittelt, das Leben der Geschichte zum allgemeinen Gedanken, und unter dessen Zucht das subjektive Denken berichtigt wird. Die Idee ist zugleich die Wurzel und die durch sich selbst vermittelte Potenz des Lebens, aber die substantielle, nicht der subjektive Gedanke, der für sich eitel, unruhig und ungeduldig sich erweiset, und in seinem Hochmuthe zu Falle kommt und zu Grunde geht.

Im Grunde sind es daher dieselben Gegensätze, wie in der Theologie, welche wir in der Staats- und Rechtswissenschaft vorfinden. Ueberall streitet der Rationalismus gegen das Unvermittelte, und kommt doch selbst nicht zu der absoluten Vermittlung, die er in der Subjektivität vergeblich sucht und in der Mehrheit der Subjekte nur noch mehr verliert; und der Supernaturalismus streitet auf der gegebenen Basis historischer Ueberlieferung gegen die subjektive Vermittlung und kommt doch selbst nicht über die unmittelbare Natur hinaus. Jener bleibt in der Subjektivität der sich einander verklagenden Gedanken stecken, und dieser in der Objektivität der fortschreitenden Geschichte, welche dem Gedanken nicht genügt.

Allerdings ist aber das gegebene, organische Prinzip alles Rechts und aller fortschreitenden Rechtsentwicklung nichts anders, als das jus non scriptum, welches näher die Sitte ist, und theils allgemein als jus gentium, consensus gentium, theils partikulär, — ländlich, sittlich, — sich erweiset. Die Sitte ist das in Aller Herzen geschriebene Gesetz, die Einheit der beiden wesentlichen Momente des Rechts: sie beruhet nicht bloß auf der Aeußerlichkeit des abstrakten Rechts, als des Rechts an sich, sondern zugleich auf der Innerlichkeit der Moral. Erst in der Sitte kommen beide Elemente, die Ethik, als die innere Grundlage und deren Aeußerung zusammen und hiermit zu ihrer Wahrheit, wie die tägliche Beobachtung zu Tage leget.

Hiermit ist die Sitte das angeborene Recht, oder das gegebene, historische Prinzip des Rechts, welches wir unmittelbar

vorfinden und nicht erst machen können. In sofern ist sie das Erste und das Letzte; als geschichtlich, als geschehen und geschehend, hat sie in der Vergangenheit ihre Wurzel, in der Gegenwart Bestand, und in der Zukunft ihren Fortgang. Somit kommt sie in Leben und Bewegung. Aber als Leben ist sie in ihrer Unmittelbarkeit nicht das Höchste; vielmehr ergiebt sich im weiteren Verlaufe auch dieses Leben der Sitte, weil es unmittelbar ist, als das Posterius, dessen Prius die Vernunft oder die substantielle Idee der Freiheit ist, in welcher sie ihre Vermittlung findet. Wie diese Idee das prius ist, so ist wiederum deren höchste Vollendung und absolute Vermittlung die absolute Individualität des Willens, welche — Gott selbst ist. Der Primus ist Gott in seiner Persönlichkeit; in Ihm hat das prius seinen Grund, das wir als posterius unmittelbar gegeben vorfinden. Der Primus weiset aber rückwärts wieder auf einen Primus, der sichtbar wird und zur Erscheinung auf Erden gegeben ist. Hiermit entwickelt sich aus dem Rechte der Staat und zwar als Monarchie, wie sich aus dem Staate das Recht entwickelt. —

Aber die Jurisprudenz schüttelt dennoch den Kopf, wenn die spekulative Philosophie in die Geheimnisse der juristischen Priester sich mischt und um fremde Angelegenheiten sich bekümmert. Sie nimmt schon daran ein Aergerniß, daß die Moral in das Recht eingeschwärzt wird, die bisher nur als der abstrakte Gegensatz des Rechts angesehen wurde, denn diese erscheint nun als das unzertrennliche Glied des Rechts selbst, wie sie denn zu allen Zeiten und aller Orten täglich in der Sitte ihr Recht behauptet und hiermit jeder theoretischen Landesverweisung widerstehet, was auch die Kompendien und Gesetzgebungen dagegen schreiben mögen. — Darum kann keine Gesetzesmacht einem gefallenen Mädchen die Ehrbarkeit einer Hausfrau verleihen, kein äußeres Recht die Einwirkung der Moral in die Sitte verschränken. — Die Sitte ist näher die Einheit des Rechts und der Ethik im Staate, womit die alte Eintheilung der praktischen Wissenschaft in Jurisprudenz, Ethik und Politik wiederhergestellt ist.

Wie die Rechtswissenschaft, so will auch die praktische Wissenschaft überhaupt nichts mit einer Philosophie zu thun haben, die ihr auf einmal ihren Gegenstand raubt, an welchem sie sich festgeklammert hatte, denn diese Philosophie hat, Angesichts der Substantialität der Idee, den einigen Gegenstand der praktischen Wissenschaft, nämlich — das Sollen abgeschafft, und die Idee für wirklich, die Welt für absolut fertig erklärt, womit sie freilich eigentlich nichts anders gethan hat, als was die Pandekten im ersten Fragmente des letzten Titels dem Sabinus und Paulus, oder vielmehr diese jenen in den Mund legen. — Das Recht ist nicht aus dem Sollen, so wird hier gelehrt, sondern das Sollen aus dem daseyenden Rechte zu nehmen, wozu freilich Augen gehören, welche in dem Daseyenden das Wirkliche, hiermit Vernünftige, so wie in der in sich selbst ruhenden Vernunft die Bewegung des Werdens zu erkennen sich gewöhnen.

Während die Moralisten, weil sie das, was da ist, erst suchen und selbst zu machen sich beeifern, nicht fertig werden, zu meistern und zu richten, während sie unaufhörlich schreien: Du sollst!

> Das ist der ewige Gesang,
> Der jedem an die Ohren klingt,
> Den unser ganzes Leben lang
> Uns heiser jede Stunde singt;

sehen wir den Philosophen, und mit ihm den Dichter der Macht des daseyenden Guten, welche das Böse überwindet, gläubig vertrauen, sie thun eben nichts, als daß sie die Menschen, wie sie sind, zu freier Entwicklung in die „pädagogische Provinz“ begleiten, und zur „offenen Tafel“ einladen. Freilich werden sie deshalb vielfältig des Indifferentismus und Quietismus geziehen, aber dessen ungeachtet sehen wir das rührige Leben in der Provinz hoffnungsvoll sich entwickeln, und die offene Tafel bleibt auch nicht unbesetzt.

> Hänschen! mach' die Thüren auf!
> Sieh nur, wie sie kommen!

Aus dem Gebiete der Freiheit, oder des Rechts und des

Staats, wenden wir uns zur Natur, als dem Gegensatze der Freiheit, welcher sich freilich erst dann erklären kann, wenn er als ein Moment der Freiheit selbst gefaßt wird. Hier wird die Naturphilosophie wieder von den verschiedensten Seiten angegriffen. Gelegentlich wird ihr sogar ein ängstlicher Empirismus vorgeworfen, weil sie der Natur Schritt für Schritt getreulich nachgehet, alles Dreinsprechen subjektiver Einfälle ablehnt, keiner allgemeinen den Weg zum Voraus bestimmenden Regel auf das Wort traut, gegen das leidige Unwesen willkührlicher Hypothesen eifert und auf das Experiment und bis zum Urphänomen hinabdringt. Sie bequemt sich wirklich den Gesetzen der Natur, mithin der Erfahrung, nachdem sie diese als die Denkgesetze erkannt hat. Aber eben darum wird sie auch andererseits mit einem allgemeinen apriorischen Formalismus verwechselt, weil sie in allen Reichen und Gebilden der Natur nur die Kategorien des Gedankens wiederfindet, und die Natur selbst als ein Moment desselben betrachtet. Es kann auch nicht wundern, wenn die Beschuldigungen eines die mannichfaltige Wirklichkeit leeren Formen opfernden, alles Leben tödtenden prosaischen Einerleis, und der poëtischen Schwindelei und Träumerei in der Anklage miteinander verbunden werden, denn eine äußerliche oberflächliche Ansicht der einzelnen Aussagen dieser Philosophie unterstützt die sich widersprechende Anklage. Das prosaische Einerlei wird ihr zur Last gelegt, weil sie überall denselben logischen Momenten nachspürt, nur Ein Schema der Vernunft anerkennt, und aller atomistischen Unendlichkeit und Ueberschwenglichkeit den Krieg erklärt. Hier erwachsen auf ihrem Boden die barocksten Paradoxen, welche poëtisch und unpoëtisch zugleich sind, gegen die gelehrte Meinung verstoßen und der Meinung des gemeinen Mannes sich anschließen. So kommt sie auf die uralten vier physischen Elemente zurück, welche längst vierzigen und mehreren haben Platz machen müssen. Ist das nicht altväterisch? Ja, es scheint zuweilen, als wenn wir in die finstern Zeiten zurückversetzt werden sollten, wo das copernicanische Sonnensystem verdammt wurde, denn wir vernehmen, daß die Sonne

eigentlich doch der Erde unterworfen, daß die Sonne nur eine elementarische Eigenschaft, nur ein abstraktes Moment des individuellen Erdkörpers sey, daß die Erde das wahre, konkrete, hingegen die Sonne nur das abstrakte Centrum enthalte. Hiermit wird zwar die empirische Richtigkeit der heliocentrischen Erscheinung nicht geläugnet, aber es wird doch die höhere Wahrheit des geocentrischen Scheins behauptet, und der Sprache, welche noch heut zu Tage geocentrisch spricht, nicht allein eine relative, sondern die absolute Wahrheit zuerkannt. Aeußerlich angesehen, scheint diese himmelstürmende Empörung gegen die Astronomie nicht allein ungereimt, sondern auch sehr unpoëtisch zu seyn, denn die Sonne, welche alle Wesen belebt, entzückt, begeistert, wird zu einem dienenden Mittel für die Herren Planeten verbraucht, es wird ihr die Mitte nur zum bequemeren Gebrauche eingeräumt, und hiermit die gemeinste teleologische Ansicht in Schutz genommen. Andererseits können wir aber auch daran die poëtische Schwindelei des Egoismus rügen, denn siehe! es neigen sich vor der Erde, wie im Traume vor Joseph, Sonne, Mond und Sterne *)! So viel liegt übrigens zu Tage, daß auch in der heil. Schrift die Erde der Mittelpunkt ist, auf welchem Gott selbst erscheint, und Mensch wird in der Fülle der Zeit, gegen welchen Sonne, Mond und Sterne zurücktreten. Luc. 23, 35. Ap. G. 2, 20. Jos. 10, 12. 13. 1. Mos. 1, 15. 17. — — Im Kalender stehet die Erde als eine Kugel mit dem Kreuze.

Aber auch die Astronomie muß zugeben, daß die Sonne selbst äußerlich nicht im Mittelpunkte, sondern in einem Seitenpunkte, in einem Brennpunkte der elliptischen Planetenbahnen sich befindet.

Aber dem sey wie ihm wolle: die Anklage gegen die Naturphilosophie beschränkt sich nicht auf diesen Punkt. Wie selbst Keppler träumerischer Verirrungen der Einbildungskraft geziehen wor-

*) Hegels Encykl. III. Auflage, §. 280. 281. 270. Vergl. Meyers Blätter für höhere Wahrheit. III. 197 flg. VIII. 342 flg.

den ist, so wird jetzt die spekulative Philosophie der Natur nach allen Seiten hin poëtischer Irrwege verdächtig, wenn sie etwa die poëtischen Beobachtungen über Chromatik, über Thier- und Pflanzen-Metamorphose, über vergleichende Anatomie, über Wolkenbildung spekulativ auffaßt, oder den Magnetismus, die Elektricität, und den Chemismus als die niederen Analogieen des Begriffs nicht auf die einzelnen Naturerscheinungen, in welchen sie zu Tage liegen, beschränkt wissen will, sondern der Natur selbst überall vindizirt, überall das Einzelne als das Allgemeine erkennt. Und doch scheint es wieder sehr unpoëtisch zu seyn, wenn sie sich nicht an der Unendlichkeit des gestirnten Himmels erbauen kann, sondern an das Endliche in diesem Unendlichen, an das immanente Gesetz der Vernunft sich festhält, und mithin nicht sowohl über die quantitative Größe des Objekts, die der Gedanke an ihm selbst hat, als vielmehr über das kleine Subjekt, das so große Quantitäten in sich aufnimmt und verschlingt, zu erstaunen Ursache finden könnte. Aber noch unpoëtischer will es uns dünken, wenn sie in der Natur, so schön sie ist, das ängstliche Harren der seufzenden Kreatur, in dem entzückendsten Naturleben ein unglückliches, angstvolles, unsicheres Element, in der normalen Gesundheit aller Naturerscheinungen die Krankheit zum Tode als das Wesen erkennet. Müssen wir nicht alle unserm gefühlvollen Jean Paul (Selina II, 28.) beistimmen, wenn er in dieser spekulativen Naturansicht eine tiefe Verletzung des lebendigen Menschengefühls rügt? Das Gefühl wird wirklich in seiner Unmittelbarkeit gestört und verletzt, aber zur Heilung, zur Vermittlung, zur Entwicklung des Gedankens, welcher hiermit den Uebergang in das Reich des freien Geistes findet. Erst im Geiste findet sich die Befriedigung, welche der Natur mangelt, und dieser Mangel ist ihre Krankheit, die allgemeine Krankheit und Wehmuth, welche auf der ganzen reichgesegneten Natur wie ein Fluch ruhet. Es reget sich und beweget sich, es lebet und webet, es jauchzet und singet und springet, und ist doch sehr krank, und stirbt auch an seinem Schaden. So sehen wir auch im Menschen die Natur leidvoll und freudvoll, ge-

dankenvoll seyn, hangen und bangen in schwebender Pein; sie ist es, die himmelhoch jauchzend zum Tode betrübt.

Wohl ist es wahr, was Cartesius sagt: mens notior est corpore; ja, die Natur würde in ihrer Körperlichkeit, selbst als Kraft überhaupt, gar nicht zu verstehen seyn, wenn sie nicht endlich als ein Moment des Gedankens sich offenbarte, welches nur darum als dunkel und undurchdringlich, als äußerlich und ungenügend erscheint, weil es vereinzelt und verfestet, weil das Verhältniß zum Gedanken in seiner Kontinuität gestört ist. Indem wir bei der Natur in ihrer Entäußerung, wie sie ist, stehen bleiben, muß es uns freilich widersinnig erscheinen, wenn die Sonne, welche außerhalb der Erde ist, und als der Kern und Mittelpunkt die Erde mit allen Planeten um sich herum bewegt, als eine Eigenschaft der Erde angesehen wird. —

Aber schon in der heidnischen Naturphilosophie haben alle Urelemente der Kosmogonieen Zeit und Raum, Aether, Licht und Nacht, wie das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Herakleitos in dem ihnen zum Grunde liegenden *Νοῦς* des Anaxagoras ihre Verklärung gefunden; wir lächeln über diese ersten Versuche, als naive Naturpoësien — und bleiben zurück.

Noch weniger als die Physiker können die unterschiedenen Parteien der Aerzte mit der spekulativen Philosophie sich vereinigen; sie fragen mit Recht, was sie denn eigentlich an ihr haben und aus ihr machen sollen. In der abstrakten Entfernung, in welcher sie sich zur Zeit noch gegen die speciellen Erfahrungen befindet, stehet sie nicht sogleich Rede, wenn sie gefragt wird, ob sie allopathisch oder homöopathisch gesinnt sey. Statt unmittelbar Antwort zu geben, dringt sie vor allen Dingen auf den Begriff und dessen Bestimmung an ihm selbst, und zu diesem Behufe auf die Abstraktion von vorgefaßten empirischen Systemen, um zur Wahrheit der Erfahrung zu kommen. Hiernach würde aber auch der Begriff des Heilmittels nicht auswendig zu suchen, sondern aus dem Begriffe der Krankheit selbst abzuleiten seyn, wie der Begriff der Strafe aus dem Verbrechen. Eigentlich ist die

Krankheit ihr eigener Heilungsprozeß, denn wenn sie aus der Empörung einzelner Organe gegen den gesammten Staatsorganismus entsteht, so besteht die Heilung, — wie wir auch am Fieber und an der Eiterung einer Wunde sehen, — in der Gegenwehr des gesunden Organismus, wozu derselbe von der Krankheit selbst herausgefordert wird. Daraus folgt, daß die entschiedenere Entwicklung und Hervorhebung der Krankheit indirekt auch den Organismus desto entschiedener gegenüberstellt, und zur Reaktion hervorhebt und erregt, gegen den Feind sich zusammen zu nehmen. Wie das Fieber die Krankheit in dem Organismus erregt, und hiermit als Februation den Organismus von der Krankheit befreit und reiniget, so auch das künstliche Mittel. In sofern nun das Arzeneimittel die Krankheit selbst erregt, ist es das Contrarium des gesunden Organismus, mithin das Gift, welches der Krankheit gleichartig ist, und eben dadurch diese erregt, entwickelt und freimacht, um im offenen Kampf gegen den ihm überlegenen Organismus zu treten. Die Folge ist, daß wir jedes Heilmittel als einen stammverwandten Bundesgenossen der Krankheit erkennen, welcher seine Partei dem überlegeneren Feinde überliefert, indem er einerseits die Kräfte seiner Partei nur verstärkt, um sie zu überbieten und mit sich hinweg zu nehmen, andererseits aber auch die Gegenpartei zum Kampfe herausfordert und ihr zum Siege verhilft. Zunächst ist mithin das Arzeneimittel der Krankheit homogen, nach der Wirkung aber entgegengesetzt. Es ist aber auch nicht zu vergessen, daß und in wiefern Entgegengesetztes sich anzieht, weil es seiner zur Erfüllung bedarf, und Gleichnamiges sich abstößt, weil es sich schon hat. Hiermit eröffnet sich freilich eine bedenkliche Dialektik, an der man leicht zu Schanden werden kann, wenn die leitende Zucht der realen Kategorien nicht geachtet wird: — und ist nicht die Krankheit selbst diese bedenkliche Dialektik? Am Ende würde sich aber wohl ergeben, daß die Heilung zwei entgegengesetzte Wege gehen kann, indem sie einmal die besondere Erregung, welche die Krankheit ist, um sie zu überbieten und hierdurch aufzuheben, zweitens aber auch den gesunden Orga-

nismus zur Aufhebung der besonderen Erregung direkt oder indirekt erregt. Die spekulative Wissenschaft lehret aber die Identität beider Wege, von welchen keiner ohne den andern ist, und hiermit die Verwandtschaft zwischen den äußersten Extremen des Brownianismus und der Homöopathie, während sich beide selbst nur als Entgegengesetzte betrachten. Es ist wirklich in jeder einseitigen Kurart unbewußt das entgegengesetzte Prinzip wirksam.

Eigentlich liegt daher immer das energische heilende Prinzip in dem gesunden Organismus, welcher durch Reaktion den kranken, leidenden Organismus überwindet, contraria contrariis. Hiermit ist aber schon die Wechselbeziehung oder Verwandtschaft zwischen den entgegengesetzten Kräften vorausgesetzt. Und diese Verwandtschaft oder Gemeinschaft beider erweiset sich an beiden Seiten, sowohl in dem Leben, das beiden zukommt, als in dem gemeinsamen Leiden. Die Reaktion ist ohne positive Aktion nicht möglich, somit kommt dem heilenden sowohl, als dem kranken Leben das Leben zu, organisches Leben, und das Leben deutet auf Gesundheit; alle Heilung ist homöobiotisch, aber es ist schon in der Krankheit selbst Leben, und hiermit das heilende Prinzip, welches damit seine Verbindung mit dem gesunden Leben bekundet, und durch diese Verbindung überwindet. Näher gehört nothwendig zum Heilungsprozesse auch das Mitleiden des gesunden Organismus, d. i. Eingehen in das Leiden des Andern, als eines Verwandten, Sympathie, womit es dem Leidenden verwandt wird und das Leiden auf sich nimmt; alle Heilung ist daher homöopathisch. Das Heilende ist ein anderes als das Leidende, und wird doch eins mit ihm, wodurch dieses zum wahren, gesunden Leben gefördert wird. Wenn die Homöopathie sich selbst erkennen lernt, wird sie christlich; sie ruhet als eine niedere Analogie auf dem christlichen Prinzipe der Erlösung. Heilung ist das niedere Bild der Heiligung.

Aus diesen wenigen Andeutungen läßt sich wenigstens im Allgemeinen die Stellung der spekulativen Philosophie zu den gegenwärtigen medizinischen Richtungen mehr und mehr erkennen. Aber

diese Betrachtungen bezogen sich bloß auf die Qualität des Heilmittels; die andere Seite ist die Quantität. Indem wir nun auch hierauf rücksichtigen und nach der Dosis fragen, so ist es wiederum eine gefährliche Dialektik, die uns drohend entgegentritt, wenn sich einerseits die lex minimi, die parsimonia naturae, andererseits das principium rationis sufficientis geltend machen will, oder wenn in der Natur selbst hier die Fülle, als unendlich, dort das Einfache, das Endliche, als das Gesetz sich offenbaret. Noch tiefer kommen wir aber in den Strudel der Widersprüche, wenn wir auf den Konflikt zwischen Qualität und Quantität reflektiren, wornach das Minimum in Quanto der Qualität und Intensität, welche hiermit frei wird, das Uebergewicht geben muß, hiermit aber das Minimum in Quanto zu einem Maximum in der Qualität umschlägt, wodurch die lex minimi sich selbst negirt und durch sich selbst sich aufhebt. Indem aber das Maximum in der Qualität und Intensität das ihm entgegengesetzte Minimum in Quanto überwältigt und erdrückt, geht jenes selbst unter, denn was hat es anders vernichtet, als seine Aeußerung, seine Extension, ohne welche die Intension verkommen muß. Wenn aber dieser Widerspruch auf das Höchste gesteigert ist, da entwickelt sich die Einheit der Qualität und Quantität, welche im Maaße bestehet, und dem Maaße liegt die Kategorie der Relation zum Grunde. Eigentlich wollen alle ärztliche Parteien ein angemessenes d. i. relatives Maximum, d. h. ein Maximum in concreto, ein Hülfsmittel, welches dem Feinde überlegen ist, aber sie finden dieses Maximum bald in einem quantitativen Minimum, weil erst mit der Verminderung des Quantum die Qualität zunimmt, indem sie von der Masse befreit, sich entwickelt und wirksam wird, — non multa, sed multum, — oder in einem quantitativen Maximum, welches eben dadurch zu dem angemessenen Minimum wird, und das Nimium vermeidet, eben weil multa nicht multum sind. So erweiset sich das Verhältniß und aus diesem entwickelt sich das Maaß, als die Einheit, in welcher Quantität und Qualität verbunden sind und wirklich werden, während von beiden jede für

sich

sich unwirklich sind und in der Bewegung sich nicht erhalten können, sondern dialektisch zu Grunde gehen.

Noch verwickelter wird aber die medizinische Aufgabe, wenn das Verhältniß der Quantität und Qualität nicht allein am Heilmittel, sondern auch an dem heilsbedürftigen Organismus in Erwägung gezogen wird. In jener Beziehung leuchtet ein, daß die Qualität in demselben Grade sich zu entwickeln fähig und wirksam wird, in welchem sie durch die Verringerung des Quantums frei wird, daß aber auch das Quantum nur in dem Verhältnisse zu der daseyenden Qualität und Intensität verringert werden kann. In dieser Beziehung ist nicht zu übersehen, in wiefern mit der Krankheit die Reizbarkeit und Empfänglichkeit des kranken Organismus zunimmt, und von dem homogenen Heilmittel nur einen leisen Reiz erwartet, um zur Entwicklung zu kommen.

Doch wir dürfen nicht länger am Krankenbette verweilen, ja, wir haben ohnehin das Leiden des einzelnen Kranken mitten in der Lehre von dem Heilmittel und der Dosis schier vergessen, und jetzt müssen wir uns weiter umsehen; wir wenden uns zunächst von dem kranken Leben zu dem todten, nämlich zu der abstrusesten und dennoch gangbarsten aller Geistesthätigkeiten, zur **Mathematik**, die wir erst beleben müssen, indem wir sie anwenden, womit wir zu ihrem Gegenstande etwas hinzuthun, das er selbst nicht ist. Ihr Gegenstand ist aber die **Größe**, diskrete und stetige, welche für sich nicht ist. Hier liefert nun die Philosophie die Kategorie der **Quantität** und deren Entwicklung; das Kapitel hat seine besondere Schwierigkeit, weil der Gegenstand desselben in seiner Abstraktion von der Qualität, als der andern Bestimmung des Seyns, auf die Dauer sich nicht behaupten, noch weniger sich realisiren kann; und diese Schwierigkeit, welche in der Abstraktion von der Qualität lieget, beweiset eben, daß beide Beziehungen des Seyns zusammen gehören. Dennoch sind sie als unterschiedene Momente zu fassen und aus einander zu halten, wozu die Spekulation unentbehrlich ist. Aber die Mathematik will sich nicht von einer fremden in ihr eigenes Gebiet einführen lassen,

sie glaubt der Philosophie gar nicht zu bedürfen. Zunächst docirt aber diese, als säße sie selbst auf dem mathematischen Lehrstuhle, — wie die stetigen Größen zugleich diskret, und die diskreten stetig sind. Und das ist wichtiger und lehrreicher, als es scheint: denn die stetigen Größen sind nur, in sofern sie diskret gedacht werden, oder wodurch anders wird der Punkt er selbst, und die Linie sie selbst, und die Fläche Fläche! sie sind aber gleichzeitig stetig, in sofern aus einer Größe die andere wird, indem eine in die andere als in sie selbst, d. i. stetig eingeht, Punkt in Linie, Linie in Fläche und Figur, Figur in Körper; gleichermaßen sind die diskreten Größen diskret, in sofern sie sich von einander scheiden, und neben und nach einander auftreten, d. i. numerirt, werden, das Eins und die vielen Eins, oder die Anzahl: aber sie sind stetig, in sofern sie in einander als in dieselbe Größe übergehen. Dieses Ineinanderübergehen ist das Rechnen selbst, welches auf der Kontinuität oder Einheit der vielen Eins beruhet, die in der Anzahl noch diskret sind. Daraus entwickeln sich in stetiger, sich selbst vollendender Steigerung drei Spezies der Rechenkunst, oder sechs, nämlich drei positive, — Addiren, Multipliciren, Potenziren, — und drei negative — Subtrahiren, Dividiren, Wurzelausziehen. — Aber was sagt die Mathematik dazu? Und was sagt sie vollends, wenn die spekulative Philosophie in ihre Differenzial- und Integral-Rechnung sich mischen will, um diese zu rektificiren und zu ihrem Begriffe zu erheben, hiermit auf ihre Bestimmung zurückzuführen, wenn sie gegen die unendliche Reihe, als den schlechtesten Ausdruck unendlicher Größen zu Felde zieht, und diese quantitative Unendlichkeit als Mangelhaftigkeit angreift, weil sie ihr Jenseits außer sich sucht, wenn sie auch in der Mathematik, in der Kategorie der Quantität die wahre Unendlichkeit nachweiset, welche ihr Jenseits an ihr selbst hat, und zuerst formell als Zahl in dem Potenzen-Verhältnisse und demnächst in dem quantitativen Verhältnisse überhaupt sich äußert, aus welchem demnächst die Einheit der Quantität und Qualität als das Maaß hervorgehet. Die Mathematik weiß die gegebene Zahl und Figur

meisterlich zu handhaben, aber es gehört zu ihrer wissenschaftlichen Ehre, daß sie auch die Momente des Begriffs in ihnen erkennet und verfolget, es gehört dieses auch zu ihrem sichern Gebrauche, um mit der Quantität die übrigen Bestimmungen des Seyns, welche sie hinzunimmt, nicht zu verwechseln.

Doch wir wenden uns lieber zu allgemeineren und allgemeiner bekannten Sphären, welche durch die allgemeinere Liebhaberei zugänglicher geworden sind. Aber auch in der Philologie ist die gegenwärtige Philosophie nicht wohlgelitten. Wenigstens meinen viele, sie schade gründlicher, historischer Auffassung der Sprache und des Alterthums, weil sie nicht bei dem Einzelnen stehen bleibt, und gelegentlich wohl auch gegen minutiöse Mikrologien, gegen den Partikularismus des Partikelwesens, gegen die langen, lexikalischen Register zufälliger Aeußerlichkeiten an der Sprache sich gleichgültig verhält. Andere ärgern sich umgekehrt an der Schwierigkeit ihrer vielgegliederten, dialektischen, stetigen Bewegung zur Erforschung der Sprache und des Alterthums, womit auf einmal alles willkührliche Hin- und Herreden abgeschnitten ist.

Namentlich kann die spekulative Wissenschaft selbst dem Vorwurfe des Schul-Realismus verfallen, welcher ohne die Mittel zur Sache zu kommen meint, — denn sie will in der Sprache nicht blos die Form, sondern die Sache selbst haben, — aber gleichzeitig trifft sie der Vorwurf altpedantischer Spracheinseitigkeit, indem sie eben darum an der Sprache genug hat, weil sie an dieser die Sache selbst hat und solche nicht auswendig sucht. Die Wahrheit ist aber, daß sie zur Wissenschaft erziehet, welche in der Gelehrsamkeit, die der Humanismus pflegt, ihre historische Basis erkennet, aber auch die Industrie auf ihrem Platze in der Reihe der Stände und als eine Spezies der Thätigkeit überhaupt nach Würden ehret.

Nicht minder wird aber die Philosophie bald der Vergötterung des Alterthums geziehen, wenn das Ewige und Unverwüstliche in den Erscheinungen desselben nachgewiesen wird, bald zeiht man sie wieder der Gleichgültigkeit gegen die ehrwürdigen Denk-

male der Vergangenheit, wenn sie die elegische Sehnsucht nach sinnlicher Vergegenwärtigung verlebter Geistesperioden ablehnt, und über den Untergang der Götter Griechenlands — und Germaniens nicht mittrauern mag.

Wenn uns übrigens die Philologie zunächst an die Sprache verweiset, so lehrt uns auch die Sprache, als der Gegenstand dieser Wissenschaft, die Verwandtschaft derselben mit der Logik, welche der Kern der Philosophie ist; sie nennen sich beide nach dem Logos. Und hierbei wird die Philologie von der Philosophie festgehalten. In der Sprache sind wirklich „die Denkformen zunächst herausgesetzt und niedergelegt." Auch hieran erweiset sich das Logische als die Natur des Menschen, die Sprache ist der Ausdruck desselben. — Wir wiederholen hiermit Hegel's letzte Worte über diesen Gegenstand, welche sich in der merkwürdigen Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik finden. „Schon die Präpositionen und Partikeln," so lesen wir, „gehören Verhältnissen an, die auf dem Denken beruhen; viel wichtiger ist es aber, daß in einer Sprache die Denkbestimmungen zu Substantiven und Verben herausgestellt und so zur gegenständlichen Form gestempelt sind; die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter von der weitern Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen, und die Vereinigung entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als Ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden *)." — Aber noch hat die Philologie auf diese wesent-

*) Zu den Worten, welche die Negation unmittelbar an ihnen selbst haben, gehören folgende: aufheben, aufgeben, aufgeben, entstehen, verstehen, versagen, versprechen, versehen, verwesen, verhören, Abrede, verabreden, Gift, vergeben, schenken, schelten von Schall wie נָקַב 3. Mos.

liche Seite der Sprache ihre Aufmerkſamkeit nicht gerichtet; es iſt ihr bange vor Abwegen, ehe ſie noch auf den Weg ſelbſt gekommen iſt.

Auch die Geſchichte will mit der ſpekulativen Wiſſenſchaft nichts zu ſchaffen haben. Denn das Gebiet der Geſchichte iſt die Freiheit, und die Philoſophie dringt ihr eine Nothwendigkeit auf, wornach alle Entwicklung an drei Momente gebannt wird, von welchen das mittlere, als das Moment der Differenz, ſich wieder theilt, mithin alles Menſchenleben auf orientaliſches, griechiſches, römiſches und germaniſches reducirt wird. Solche Kategorieen ſcheinen dem Bette des Prokruſtes nicht unähnlich zu ſeyn, und ſind es auch ſo lange, bis wir einerſeits in dem Begriffe der Freiheit ſelbſt das immanente Geſetz oder das Nothwendige als das Vernünftige erkennen, andererſeits die näheren Beſtimmungen und Vermiſchungen der abſtrakten Elemente und die damit verbundenen Deklinationen in dem individuellen Daſeyn der Völker und Menſchen kennen lernen.

Betrachten wir ferner dieſe Philoſophie als reine Philoſophie

---

24, 11. flg., ferner Schlecht, Einfältig, Niederträchtig wie ταπεινὸς Röm. 12, 16. Col. 3, 2. Gegentheil, Gegenſtück, entgegen kommen und entgegen ſeyn. — Waiſe iſt eine Perſon, welche nicht weiſe, des Weiſers beraubt. — An der Negativität oder Dialektik, welche die gleichnamigen Worte: Subjekt und Subſtanz (Subſtrat, ὑποκείμενον), Hypotheſe und Hypoſtaſe, jedes an ihm ſelbſt, und eins gegen das andere, entwickeln, ließe ſich der Kern der Philoſophie philologiſch nachweiſen. Wir wiſſen nicht, was wir mit einem einzigen Worte ausſprechen; es iſt nicht blos auf die Beſtimmtheit des Wortes, ſondern auch auf die Negativität überhaupt, womit es über ſeine Beſtimmtheit hinausgehet und übergreifet, zu reflektiren. — Noch erinnern wir im Vorübergehen an die lebendige Beweglichkeit der hebräiſchen Sprache, welche auf der unendlichen Negativität beruhet (ברך, נגשׁ, סהר), und an das in ihr noch offen zu Tage liegende, ebenfalls in der Negation oder Determination und deren Negation begründete Verhältniß der Vokale und Konſonanten. Conf. B. Spinoza Compend. grammat. linguae hebr. c. r. — Ueberall öffnen ſich die Pforten zu einer reichen Erndte für die Philologie, wodurch ſie zum Logos kommt, und die Sprache zu Verſtande bringt.

im Verhältnisse zu anderen Philosophien, so erheben sich auf einmal die entgegengesetzten Vorwürfe des indifferenten Eklektizismus und schroff einseitiger Abgeschlossenheit. Der Eklektizismus wird ihr zur Last gelegt, weil sie alle Systeme in sich aufnimmt, als Entwicklungsstufen des Gedankens successiv anerkennt und reproducirt, auch an ihrer Stelle in ihren Rechten ungekränkt gewähren läßt, und in ihrem Zusammenhange unter einander nachweiset; sie verheißet der Wahrheit, welche in jedem Irrthume, wenn auch einseitig, sich findet, den endlichen Sieg. Hiermit ist die Philosophie nach ihrem Ziele ironisch, denn sie läßt jeden Gesichtskreis nicht blos in seinem Kreise gelten, sondern erhebet ihn auch zu seiner Wahrheit. Gleichwohl wird sie stolzer Abgeschlossenheit geziehen, weil sie gegenwärtig an ihr selbst sich vollendet und den Begriff in allen seinen Momenten oder wenigstens in seinem eigentlichen und unabänderlichen, aus ihm selbst entwikkelten Wege erfaßt zu haben sich rühmet, woraus folgt, daß sie nunmehr keiner weitern Erweiterung nach Außen, wohl aber desto gediegnerer Ausbildung nach Innen fähig ist. In sofern ist sie daher um des Friedens willen zur Polemik genöthigt: sie muß alle andere philosophische Systeme zu deren eigener Aufklärung in die ihnen zukommende Stellung verweisen, wodurch sie den Schein der Anmaßung auf sich ladet, wiewohl dieser Vorwurf nach dem eigensten Wesen der Anmaßung nur subjektive Geistesrichtungen treffen kann.

Ueberhaupt läßt sich von allen Seiten gegen die Philosophie der Zeit ein unzeitiges, unbeholfenes und unbefugtes Dreinsprechen vernehmen, wodurch sie unaufhörlich in dem stetigen Verlaufe der Gedankenbewegung gestört und unterbrochen wird. Und wenn sie dann nothgedrungen solcher Zudringlichkeit sich zu erwehren sucht, so wird ihr die Schuld beigemessen, und die unvermeidliche Stellung gegen solches Geschwätz als ein abstoßender Stolz ausgelegt. Es geht aber doch nicht anders; sie bittet wie Archimedes jeden rohen Kriegsmann in der Gelehrten-Republik: Noli turbare circulos meos, und wie Diogenes auch den Heerführer: μικρὸν ἀπὸ

τοῦ ἤλιε μεταστῆϑι; aber sie erkläret damit Niemanden für profan, der sich nicht selbst von ihrem Tempel ausschließt.

Nächstdem wird sie auch wohl von Unkundigen, die das Dreinsprechen nicht lassen können, in Einem Odem des Mystizismus und des Scholastizismus zugleich beschuldigt, dieses, weil die strenge, stetige Gliederung schroffer Begriffsbestimmungen nicht Jedermanns Ding ist, jenes, weil viele alles dasjenige mystisch nennen, was sie nicht sogleich verstehen, so daß wohl gelegentlich die bestimmtesten logischen Begriffe als mystische Gefühle prädicirt werden.

Bestimmter werden die Ansichten, wenn diese Philosophie einmal mit dem Realismus, und das anderemal mit dem Idealismus verwechselt wird. Sie geht vom Seyn aus, und erkennt nichts als das Seyn an, sie läßt das Subjekt gegen das Objekt nicht einseitig aufkommen, ja sie erklärt die Wirklichkeit und Gegenwart für das Höchste: ist das nicht Realismus? Aber sie gipfelt im Begriffe, der Alles in Allem ist, sie schreibt der Idee allein Realität zu, und erkläret die handfesteste materielle Natur für eitelen Schein; sie behauptet, daß nicht der Ziegelstein, der vom Dache fällt, sondern Raum und Zeit den Vorübergehenden todtschlagen: und Raum und Zeit sind ihr nur Formen der Sinnlichkeit, das unsinnliche Sinnliche: ist das nicht Idealismus?

Auch des Pantheismus und des Atheismus wird sie geziehen, weil sie Gott und nur Gott in Allem, aber nicht in Ihm selbst, überall und nirgends finde, und darüber verliere. Aber die Vorwürfe häufen sich: am Ende können wir ihnen doch nicht begegnen, ohne — von vorn — a priori — anzufangen und bis auf den Grund zurückzugehen.

Zuvor wäre jedoch noch das Verhältniß der gegenwärtigen Philosophie zu der allgemeinen Bildung der Zeit zu betrachten; denn diese enthält, als solche, das allgemeine philosophische Bewußtseyn der Zeit, welches hiermit von dem philosophischen Höhepunkte der Zeit sich so unterscheidet, daß dieser als die Wahrheit jenes allgemeinen Bewußtseyns sich erweiset.

Nicht erst seit gestern ist das ursprüngliche, unmittelbare, naive Vertrauen des Subjekts zu dem, das ihm wie von außen als ein Anderes real entgegentritt, durch die kritische Reflexion verkümmert, und schier verschwunden. Und wenn auch dieses Vertrauen, welches unbewußt die Immanenz voraussetzt, noch gelegentlich nach dem unaustilgbaren Gefühle sein Recht behauptet, so tritt doch diesem Gefühle das verständige Bewußtseyn entgegen. Dieses ist dem Gefühle entfremdet, es weiß sich mittelst der Reflexion im Gegensatze zu jener Unmittelbarkeit, denn es wurzelt durchweg in der Subjektivität, aus welcher sich unsere Philosophie selbst erst seit geraumer Zeit wieder erhoben hat. — Hiermit ist der Charakter der gegenwärtigen Bildung bezeichnet, welche in Folge der Subjektivität, der sie verfallen ist, von der realen Wahrheit sich getrennt weiß, und, indem sie nach dem Verstande darauf verzichtet, dennoch nach dem geheimen Gefühl sich nicht ganz davon lossagen will.

Diese allgemeine Bildung unserer Zeit erweiset sich am deutlichsten, wie schwarz auf weiß, in der allgemeinen Literatur, welche als allgemein in der Poësie sich offenbart. Hier sehen wir die unterschiedensten Formen und Stufen der Subjektivität theils freundlich neben, theils im Streite gegen einander sich bewegen. Die höchste Spitze der Subjektivität, welche hiermit den Uebergang zur Objektivität bildet, ist die Ironie, welche als die Spitze der Subjektivität schon ihr Gegentheil ist. Sie ist auch die Spitze der allgemeinen Bildung, welche gegenwärtig sich behauptet, der Gipfel unserer neuesten Poësie. Diese Ironie läßt alle Richtungen des menschlichen Geistes unter ihr selbst ihr Wesen treiben; sie erkennt sie in sofern an, als sie in ihnen überall Wahrheit findet, sie verneinet sie aber auch, weil sie diesem ihrem Inhalte nicht gleich kommen, sie erfreuet sich ihrer, und spottet ihrer, ja sie spottet ihrer eigenen Darstellungen als Ironieen, d. i. als Vorstellungen, die ihres Gegenstandes nicht mächtig werden können, und hinter dem, was sie sagen wollten, weit zurückbleiben. Nicht ist sie jedoch mit der Ironie zu verwechseln, die nur nach einem fer-

nen Ideale hascht, welches sie über sich weiß, und im Unaussprechlichen und Unendlichen schwelget. Denn sie hält sich vielmehr an die gegebenen Erscheinungen; sie will „das Höchste im Nächsten, Alles im Einfachen entdecken, um sich selbst zu genügen;" sie anerkennt „die wirkliche Welt als die Heimath des Schönen." Aber dieses ist nur eben ein Moment an ihr, das positive; das andere ist, daß sie „über das Schöne, so vollkommen es auch in der Wirklichkeit erscheinen möge, zu dessen höchstem Urquell sich erhebt und gleichsam spielend über ihr eigenes, immer doch nur endliches Streben zu lächeln vermag." In sofern fände sie aber das Höchste doch nur in der Ferne, — wenn sie sich anders, lebendig wie sie ist, unter solcher Konsequenz gefangen nehmen läßt.

Dem ersten Momente haben wir es zu verdanken, wenn sie alle Gegenstände der Zeit in sich aufnimmt, und in den mannichfachsten Spiegelungen reflektirt, durch ihre objektive Theilnahme an allen Bewegungen in immer neuen Novellen sich neu erhält und selbst dem verkehrtesten Treiben der Welt ein Interesse abzulauschen versteht. Wer könnte läugnen, daß sie es ist, welche die matte, satte Welt mit kräftigen Mitteln neu anregt und zu verjüngen sucht? Aus dem zweiten, negativen Momente ist es dagegen zu erklären, wenn sie eine Weile — bei dem ersten lächelnd stehen bleibt, gleich als ob sie nicht weiter könnte: und daher kommt es, daß sie sich in dem Bewußtseyn ihrer Ohnmacht und in dem Spotte über sich gefällt, weil sie damit den Gipfel der Kunst erreicht zu haben glaubt. Indem sie als Ironie ihrer selbst sich beweiset, pflegt sie wohl mit den ersten Theilen ihrer Werke abzuschließen: aber sie wird auch nach der Kraft, die sie bewähret, noch weiter kommen, denn diese poëtische Ironie würde bei aller inwohnenden Macht Gefahr laufen, schaal zu werden, und unter ihren eigenen Ruinen zu verkommen, wenn sie immer nur bei sich stehen bleiben, immer nur mit den verschiedensten Welt- und Lebensstellungen Maskerade und Verstecken spielen wollte, und an dem Wechselspiele der Meereswellen, welche steigen und fallen, für immer sich genügen lassen könnte, wenn sie nicht mehr

und mehr sich selbst zu überbieten und ihre Negativität mittelst dieser selbst zu positiver Wahrheit zu entfalten sich entschließen und hiermit dem unendlichen Herüber und Hinüber der Gedanken in der Substantialität der Idee die gesuchte Befriedigung zu verschaffen beflissen seyn wollte.

Zwar hat die Ironie schon in dem Stadium, welches wir als den Höhepunkt dieser Zeit bezeichnet haben, an ihr selbst eine Befriedigung, sie ruhet auf der Zuversicht endlicher Ausgleichung aller verwirrenden Gegensätze, in dem Vertrauen auf die Rückkehr des verlornen Sohnes, in der Hoffnung auf die Wiederbringung aller Dinge. Aber diese Befriedigung bleibt jenseits, sie bleibt mit Bewußtseyn im Jenseits; denn um diesseits, um wirklich, um gegenwärtig zu werden, müßte sie selbst Gestalt annehmen; hiermit würde sie jedoch sofort wieder verkümmert, indem der Ausdruck seinem Inhalte nicht entsprechen würde. Denn das ist der Grundgedanke dieser Kunstepoche, daß die Form (Gestalt, Schranken, Negation) nothwendige Bedingung des Daseyns sey, aber auch jede Form, als solche, dem Inhalte, den sie darzustellen habe, Abbruch thue, weil sie endlich sey. Hiermit spricht sie sich daher, in sofern sie bei sich stehen bleibt, die wirkliche Befriedigung doch auch wieder ab, weil diese als wirklich nicht ihr selbst gleich, als jenseitig nicht wirklich ist.

Noch ist indessen die volle Bedeutung der Ironie, welche den Uebergang zur innersten Wahrheit enthält, nicht ausgesprochen, noch ist ihr nicht ihr volles Recht geschehen; denn noch fehlt das dritte, in welchem jene beiden sich widersprechenden Momente zur Einheit kommen. Was der Form überhaupt zugeschrieben wurde, daß sie die Wahrheit verkümmere, welche sie darstelle, und mithin ihrem eigenen Inhalte nicht genüge, das trifft nicht die Form selbst, sondern nur diejenige Form, welche nicht aus der Sache hervorgeht, sondern willkührlich von Außen her ihr aufgezwungen wird, und hierzu schlägt die Form, nur wenn sie sich vereinzelt, und hiermit von dem Gegenstande trennt, wogegen die eigentliche Form weder willkührlich noch vereinzelt, sondern noth-

wendig und immanent ist, mithin die Wahrheit, die sie darstellt, nicht von sich abschließt, sondern mit dieser stetig sich verbunden weiß. Dieses zeigt sich auch in unserer Zeit auf das Erfreulichste in aller wirklichen Poësie, deren Theorie hinter der Praxis zurückbleibt; ja, es ist diese nähere Bewandtniß um die Form die eigentliche Wahrheit der Theorie von der Ironie, wenn sie sich auch nicht sogleich selbst vollkommen versteht; die Poësie muß wirklich über ihr ohnmächtig Lallen lächeln, wenn sie sich damit gegen das Universum abzuschließen und diesem gegenüber zu stellen unternehmen wollte.

Die Wahrheit ist daher, daß die Form dem Inhalte selbst eigenthümlich angehört, und nur erst durch Abstraktion als für sich, als vereinzelt, endlich wird, wogegen an und für sich die Form ihr Bild von dessen Gegenstande, den Gegenstand von dem gesammten Systeme der Gegenstände, dieses von dem Urquell nicht trennt, sondern vielmehr damit verbindet. Jede Grenze hat diese doppelte Seite, daß sie einmal ein Bild aus dem Ganzen scheidet, aber auch zweitens dieses einzelne Bild mit dem, das es abbildet, in Verbindung setzt; so wird die Form der adäquate Ausdruck seines Inhalts, sie ist aber dieser nur in sofern, als sie aus dem Inhalte selbst hervorgeht. Um diese Wahrheit der Auffassung näher zu bringen, brauchen wir blos an die Erfahrung eines Jeden zu appelliren: wir fragen, ob nicht Jeder öfter oder seltner zu einer Vorstellung oder zu einem Gedanken einen Ausdruck gefunden habe, den er als adäquat, als den der Sache angehörigen, erkennt, über den er sein εὕρηκα hätte aussprechen können, wogegen wir freilich nicht dazukommen können, wenn wir nicht die Zeit ersehen und die Stunde erwarten, da er sich aus dem Inhalte mittelst dessen Bewegung ablöset, sondern statt dessen von Außen eine Form suchen, die wir ihm anpassen.

Wirklich liegt aber schon in der Negativität selbst, daß sie nicht bei sich stehen bleibt, sondern weiter geht. In jeder wahrhaft lebendigen Darstellung ist daher nicht bloß die Negation, welche setzt, bestimmt, begrenzt, abscheidet, sondern auch die wei-

tere, welche über die Grenze hinausgeht, und diese selbst negirt, womit die stetige Verbindung wieder hergestellt ist, und die Ironie zu ihrer höchsten Wahrheit kommt, welche in dieser fortschreitenden Negativität begründet ist.

Ist aber dem so, so muß auch in der Kunst ein Moment sich finden, in welchem das abstrakte Jenseits aufgehoben, und die Befriedigung in der Darstellung selbst gegeben ist, weil diese von dem, welches drüber ist, nicht getrennt ist. Hiermit ist nicht geläugnet, sondern vielmehr erwiesen, daß jede Stufe der Poësie die ihrem Inhalte angemessene Form findet, sie hat überall genug gethan, wenn sie den Inhalt ausdrückt, der ihr eben sitzt, aber indem sich der Inhalt selbst mehr und mehr erweitert, muß sich auch die Form erheben.

Der Inhalt aller Poësie ist das Absolute, das sie zur Gestalt bringt, welche sie aus dem Absoluten selbst nimmt. Aber wo findet sie das Absolute? Hier ist sie es eben selbst, welche an dem Zwiespalte zwischen dem Objekte und Subjekte erweiset, daß keines von beiden für sich das Absolute ist. Denn wenn auch das Objekt als das Absolute sich zu behaupten scheint, so feiert doch gleichzeitig das Subjekt, selbst in seinem Untergange, die Geltung seiner Innerlichkeit, — dieß ist das tragische Moment: — und wenn sich nun das Subjekt auf den Thron des Absoluten setzt, so wird es zum Gelächter, in welchem wieder das Objekt sein Recht behauptet. So ergiebt sich die Identität des Subjekts und Objekts, die Idee als das Absolute, welche in der absoluten Persönlichkeit Gott ist und als solche Gestalt annimmt. Ihren vollen Inhalt findet daher die Poësie erst im Cultus, von welchem auf alle Gattungen und Stufen der Poësie der Schein als schön zurückfällt, hier erweiset sie sich erst vollständig als die Wirklichkeit, der Glaube wird zum immanenten Leben, es küssen sich Gerechtigkeit und Gnade, oder die Wahrheit und die Wirklichkeit. Wie die gottesdienstliche Feier die höchste Stufe der Kunst ist, so ist sie auch der unmittelbare Anfang, aus welchem sich die unterschiedenen Zweige entwickeln, um wieder verklärt in sie zurückzu-

kehren. So sehen wir auch die Malerei, die Ton- und die Baukunst an dem Gegenstande der Religion überall ihren Gipfel erreichen. Und die poëtische Poësie ist nach Jean Pauls Kantate-Vorlesung nichts anders als der Gottesdienst; die religiöse Poësie ist nach ihm und Augustinus die erste, matutina cognitio, und die Poësie, deren Gegenstand die Schöpfung ist, die vespertina. Aber wer kann Beides trennen? „Ist einst keine Religion mehr und jeder Tempel der Gottheit verfallen oder ausgeleert," — so predigt der Prediger der Kunst vor dem unbekannten Jünglinge, — „dann wird noch im Musentempel der Gottesdienst gehalten werden." Im Kirchenliede hat sich wirklich die deutsche Poësie kräftig erhalten, während sie außerhalb desselben matt und ohnmächtig geworden war. Das Ebenbild der Gottheit ist aber der Mensch, und der Gottmensch ist der höchste Gegenstand der Kunst, in welchem alle Gegenstände erst ihr Licht erhalten.

Die Natur, als der Gegensatz des Geistes, als die Entäußerung der Idee, ist daher nur in sofern ein Gegenstand der Kunst, als diese die Entäußerung zur Erinnerung bringt und zu dem Geiste zurückführt, dessen Ausdruck sie auch in der Entäußerung ist. Daraus erhellet zugleich, daß die Kunst über der Natur steht und jene keineswegs als Nachahmung dieser anzusehen ist, denn wenn auch die Kunst aus der Natur ihre Bilder nimmt, so werden sie doch damit zugleich zum Geiste verklärt und über die Natur zur Wirklichkeit erhoben. Der Lebensborn des Dichters ist mithin die Vernunftbegeisterung, nicht die Naturbegeisterung, „von welcher Knabe und Greis trunken, der Knecht und der Narr ungeziemend und der Weise berauscht wird, — wiewohl Dionysos ein Gott ist und vom höchsten Zeus stammt."

Diese Naturbegeisterung ist es, welche dem Zauberlehrling über den Kopf wächst, bis der Meister erscheint, welcher das Maaß und die Herrschaft in der Vernunft hat. Aber eben darum wird dieser Meister selbst von einer jüngern Zeit, deren ironische Höhe wir eben zu schildern versuchten, kühler Nüchternheit geziehen. Nun ist er gar geschieden, aber er hat der jüngern Zeit, zu

der er nicht mehr gehört, die Dichtung als Wahrheit hinterlassen. Auf jenen Vorwurf, welcher dem nun verstorbenen Dichter die neuere poëtische Richtung im Vaterlande gemacht hat, wüßte ich aber keine einfachere Antwort, als die Worte, womit — das Journal des Débats diese Todesanzeige begleitet hat: „Er war ein Dichter, wie Einer, aber Herr über sich selbst, ein gewaltiger Genius, aber ohne zu denen zu gehören, welche von dieser Naturgewalt gequält und verzehrt werden."

Wirklich haben in den beiden Koryphäen der letzt vergangenen Zeit, — welche wir schnell hintereinander von diesem Schauplatze haben abtreten sehen, Poësie und Philosophie die Hände sich gereicht, die Versöhnung zwischen Inhalt und Form zu feiern. Die Philosophie stimmt ein, wenn die Poësie singt: „Denke, daß die Gunst der Musen Unvergängliches verheißt, den Gehalt im vollen Busen und die Form im reichen Geist."

Aber die allgemeine Bildung ihrer Zeit und die Poësie dieser Zeit stimmen nicht mit ein, wiewohl auch noch bis auf diese Stunde die Poësie in ihren Werken dieser Einheit der Form und des Inhalts näher kommt, als in der gangbaren Theorie, welche eben darum in dieser Beziehung nur lähmend einwirken kann.

Das Schöne ist nichts anders als das Wahre in der ihm gemäßen Form; und die Identität des Wahren, als des Inhalts, und des Schönen, als der Form, ist das Gute. Aber davon will unsere Zeit nichts wissen: nach ihr ist das Schöne unabhängig vom Guten und für sich, es ist gleichermaßen nicht das Wahre, sondern vielmehr dessen Gegensatz, womit die Einheit des Seyns zerrissen und die Kunst erniedrigt wird. Gleichwohl scheint auch die Sprache dem Urtheil unserer verständigen Zeit das Wort zu reden, aber sie führt uns auch weiter, um über diesen Irrthum Herr zu werden. Schön ist Schein: — das sagt das Wort selbst aus, — und der Schein scheint mit dem Wahren und Guten nichts gemein zu haben; aber wovon ist denn der Schein der Schein? Der Schein ist näher das Licht, in welchem der Gegenstand reflektirt wird, das Licht ist die Form des Gegenstandes,

das Medium, in dem er sich befindet, das Mittel, wodurch er zur Erscheinung kommt, und darum heißt es eben Schein, schön. Der Gegenstand ist aber darum von seinem Schein nicht geschieden, denn er befindet sich vielmehr in ihm, Form und Inhalt sind Glieder eines Leibes, auch wenn sie noch nicht zur völligen Durchdringung gediehen sind; aber der letzte Beweis dieser Einheit ist die Durchdringung, welche die Poësie sucht, und worin ihr Gipfel besteht, mithin die Verklärung im Scheine, welcher schön ist, weil er mit seinem Inhalte eins und hiermit auch wahr ist.

Darum wird auch erst in dem höchsten Gegenstande die Form sich vollenden und zur Einheit mit dem Inhalte gelangen, denn wenn die Form Licht und ihr Gegenstand Gott ist, so ist Gott im Lichte, d. i. Licht im Lichte, das Licht geht von dem Gegenstande selbst aus und bleibet nichts Dunkles zurück. Die Form wäre nur in sofern ohnmächtig gegen ihren Gegenstand, als sie nicht diesem selbst angehörte, sondern von Außen dazu käme.

Auf dem ironischen Standpunkte scheint die Form hinter dem Inhalte zurückzubleiben, aber die Wahrheit dieses Standpunkts, welche sich in der Philosophie ergiebt, ist diese, daß die Form nur als subjektive zurückbleibt, hingegen als der Schein, der von seinem Gegenstande ausgeht, mit diesem, wie der Gegenstand, als der Schatten, der von seinem Lichte zeuget, mit diesem Lichte Eins wird, denn die Form als die Grenze dient eben sowohl zur Scheidung des Bildes von dem Ganzen, aus dem es entnommen ist, als zur stetigen Verbindung mit demselben.

So erweiset sich die Kunst als der Schein, der schön ist, weil er wahr und wirklich, mithin nothwendig und vernünftig ist; der Schein ist das Licht, und das Licht ist der Geist, der Geist das Maaß oder die Vernunft.

> Durch Vernünfteln wird Poësie vertrieben,
> Aber sie mag das Vernünftige lieben.

Wie aber der Genius der Poësie die Ironie als deren energisches Element handhaben und hierdurch zur Befriedigung in ihr selbst kommen kann, weil sie das, was außer ihr zu seyn scheint,

durch die Form mit ihr verbunden darstellt, ist am einfachsten und anmuthigsten in Göthe's unvergleichlicher Novelle von dem Kinde und dem Löwen ausgedrückt. Hier sehen wir, wie die Novelle überhaupt zu ihrem adäquaten Ausdrucke, zu ihrer vollsten Bedeutung — bis zur Anbetung sich erhebt. Noch einmal sammeln sich in diesem wunderbar lieblichen Zauberspiegel alle Gegensätze des wirren Weltwesens, alle widerstrebenden Elemente einer entzweiten Schöpfung, um zur Wiedervereinigung sich aufzulösen, und in den süßesten Harmonieen sich gegenseitig zu heben und zu tragen, womit sich uns „eine Aussicht" eröffnet, „welche zwar schon in den Blick des Vogels übergehet, aber sich doch noch mahlerisch genug hinter einander schiebt." Wir meinen den Schwanengesang des unsterblichen Dichters zu vernehmen, als würde aus weiter Ferne das angenehme Jahr des Friedens verkündigt und die Erlösung gepredigt. Ja, wir feiern hier das frömmste Gedicht dieser bewegten Zeit, welche ihren Sänger einerseits, als gottlos zu schmähen, für fromm, andererseits einer den Flug der Begeisterung hemmenden Besonnenheit, einer die Natur der conventionellen Sitte unterordnenden Nüchternheit zu zeihen für poëtisch hält.

Wir sind hiermit auf einen Punkt gekommen, wo Philosophie und Poësie, der Gedanke und der Ausdruck desselben, in ihren edelsten Vorstehern gemeinschaftlich der Zeit gegenüber, oder vielmehr über die Zeit treten, aus welcher die letztern selbst hervorgegangen sind, welcher sie eigenst angehören, und nun scheidend das Licht zurücklassen, das sie aus ihr selbst entwickelt haben.

Auch an uns selbst sind bereits viele verwirrende Gegensätze der Zeit vorübergegangen, welche die Welt vollends zu zersplittern scheinen, während die Parteien immerfort — Ziegel zu Stein und Thon zu Kalk nehmen, den Thurmbau zu Babel zu vollenden; es sind rechts und links kräftige Irrthümer zu Tage gekommen, welche die Welt vernichten würden, wenn nicht der Materialität des Irrthums die Kraft des Geistes der Wahrheit zum Grunde

läge;

läge; aber das Ende aller dieser Erinnerungen aus der neuesten Zeit ist eine kleine Novelle, aus welcher ein Licht blitzt wie Wetterleuchten, in dem die Nacht auf Momente zum Tage wird, und alle Zerwürfnisse einer zerrissenen Welt ihrer endlichen Ausgleichung und Versöhnung entgegengehen.

II.

Zur Einsicht.

Bis jetzt haben wir die Philosophie dieser Zeit außerhalb der Schule in ihren Lebensverhältnissen zu den unterschiedenen Richtungen der Zeit kennen lernen, und ihre Antworten auf die gangbaren Fragen des Tages wenigstens im Allgemeinen vernommen. Hiermit fanden wir gleichzeitig willkommene Gelegenheit, auch die Zeit selbst nach ihren allgemeinen Umrissen und zuletzt in ihrem eigenen, vielfach gebrochenen Krystall-Spiegel, nämlich in der Novellenpoësie, wie im Schattenspiele an der Wand vorüberziehen zu sehen. Ueberall fanden wir die Gegensätze starr und unaufgelöset einander gegenüberstehen und gegen einander sich behaupten, ja zuletzt in der Poësie die Zeit mit Bewußtseyn an sich verzweifeln und über sich selbst spotten: aber wir konnten auch mitten in diesen trüben Kämpfen das Licht des Gedankens nicht verkennen, welches die entgegengesetzten Seiten zwar nicht, wie sie sind, zu verknüpfen, aber aufzuheben und hierdurch zu erheben, zu vermitteln und zu einigen vermag.

Hierdurch wird das Bedürfniß des Geistes nach der Einheit, welche die Philosophie als die Vollendung des Gedankens verspricht, von neuem angeregt und zum Bewußtseyn gebracht.

Jetzt dürfte es daher an der Zeit seyn, daß wir die Philosophie an ihr selbst wenigstens nach ihren wesentlichen Grundzügen oder nach ihren zu Tage liegenden allgemeinsten Elementen

und Resultaten kennen lernen. Wir haben sie erst in ihren lebensvollen konkreten Verhältnissen, in ihrem praktischen Einflusse auf das Leben und die Gesinnung, auf Thun und Wissen beobachtet, um sogleich einen bekannten Maaßstab zur Beurtheilung mitzubringen: aber er reicht nicht aus, es ist jetzt Zeit, die Philosophie in ihrer Werkstätte selbst zu belauschen.

Gerade um diese Werkstätte pflegen sich die Meisten am wenigsten zu bekümmern, sie wollen sogleich die Früchte sehen: die reine Philosophie, die blos bei sich stehen bleibt, ist insgemein am wenigsten beliebt, sie wird von den Wenigsten gesucht: die Meisten fliehen die Schule, die Theorie, welche schon Mephistopheles dem lehrbegierigen Schüler verleidet hat.

Philosophia tantum abest ut, proinde ac de hominum vita est merita, laudetur ut, a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur. Tusc. V., 2.

In diesem Sinne erklärt sich auch der Geschäftsmann Kallikles, wenn er in Platon's Gorgias auf das unmittelbare Naturleben, auf das unmittelbare Thun verweiset, und zum Sokrates sagt *): „Die Philosophie, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäßig betreibt in der Jugend; wenn man aber länger als billig dabei verweilet, gereicht sie dem Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophirt, muß er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren seyn muß, wer ein wohl angesehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn sowohl in den Gesetzen des Staats bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen verkehren muß bei allerlei Verhandlungen des Privat- und öffentlichen Lebens. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sey es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie nach meinem Erachten auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euern Versamm-

---

*) Platon's Gorgias 484. B. xc. Gellius X., 22.

lungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Das richtigste ist aber, sich mit beiden einzulassen. Mit der Philosophie nämlich, so weit es zum Unterrichte dient, sich einzulassen, ist schön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophiren. Wenn aber ein schon älterer philosophirt, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding und es gemahnt mich mit dem Philosophiren gerade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich sehe, daß ein Kind stammelt und tändelt, so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich, und dem Alter des Kindes angemessen. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommene Aussprache, und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich: ich finde, daß es ihnen wohl ansteht, und glaube, daß etwas Edles in solchen ist; den aber, der nicht philosophirt, halte ich für unedel, und glaube, daß er es nie mit sich selbst auf etwas Großes und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, daß ein Alter noch philosophirt, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich, müßte Schläge bekommen. Denn, wie ich eben sagte, es findet sich bei solchen Menschen gewiß, wie schöne Gaben er auch von Natur besitze, daß er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervorthun, und versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, groß und tüchtig heraus zu reden."

So spricht der Geschäftsmann noch jetzt zu den Philosophen, die eben deswegen als ἄπρακτοι bezeichnet werden, und er hat sein gutes Recht dazu. Es ist zwar ein ungeheuerer Irrthum, wenn das Wissen, die Conditio sine qua non alles bewußten Thuns, wenn die Wissenschaft, die höchste alles Thun umfassende Thätigkeit des Geistes, des Nichtsthuns geziehen und zur Praxis verwiesen wird; und der Irrthum verdoppelt sich, wenn die Philo-

sophie zur Magd der Hand und des Handelns damit, das Denken und Erkennen zum Dienste des Lebens herabgesetzt wird. Aber in diesem doppelten Irrthume, welcher das Verhältniß verkehrt, liegt auch die doppelte Wahrheit, daß das Denken, indem es dem Leben dient, als Prinzip des Lebens sich erweiset, und hiermit das Regiment und Primat behauptet, zugleich aber auch als der Anfang nur im Fortgange sich bewährt, daher es im Handeln in die Differenz treten muß, aus welcher es erst wieder zu sich selbst kommt, indem es seine Aeußerung als ein Moment an ihm selbst erkennet, womit der Gegensatz zwischen Denken und Handeln aufgehoben ist.

Zunächst ist mithin die Philosophie allerdings eben nur der Anfang, welcher mithin der ersten Periode männlicher Entwicklung verfällt; ihr eigenstes Wesen ist sich von sich selbst zu befreien und zum unmittelbaren Leben mit neuer Kraft im Lichte zurückzukommen. Darum soll sie nicht bei sich stehen bleiben, aber sie muß eben darum sich an ihr selbst erst vollenden, erst mit sich fertig seyn, ehe sie in das Tagewerk wieder eingreifen kann. Wenn sie der Anfang ist, so versteht es sich eben, daß sich der Anfang, wie die Jugend, nicht überspringen läßt, wenn nicht eine Lücke entstehen soll. Darum pflegt auch wirklich jeder Mensch, wenn er zum Bewußtseyn erwacht und hiermit in die Entzweiung der unmittelbaren Einheit verfällt, nach seinem Standpunkte, nach seinen Bedürfnissen zu philosophiren, d. h. eine Vermittlung zu dem unmittelbar Gegebenen zu suchen, weil er nicht weiß, wie er dazu gekommen ist: er bedarf dieser Vermittlung, um demnächst mit dem, was er unmittelbar hat, in ein bewußtes vernünftiges Verhältniß zu treten.

Wie sich aber in dem gesunden Leben des Einzelnen der Standpunkt immerfort erhöhet und das Bedürfniß immer neue Befriedigung erheischt, so hebt sich auch mit der Zeit überhaupt der allgemeine Standpunkt des Geistes, dessen Bedürfnisse immer dringender werden. In sofern ist es daher im Allgemeinen die letzte Blüthe des Gedankens, mithin die Philosophie der Zeit, welche

die Vermittlung zu der unmittelbaren Wahrheit für diese Zeit enthält.

Deshalb ergehet auch an diejenigen Söhne der Zeit, welche mit ihrer Zeit gleichen Schritt zu halten berufen sind, die Anforderung, mit solcher Philosophie wenigstens im Allgemeinen sich einzulassen. Dieser Zumuthung tritt aber auch sofort von der andern Seite eine Anforderung an die spekulative Wissenschaft entgegen, sie lautet: Rede, daß ich dich sehe. Und die Anforderung ist gerecht. Die Philosophie soll verständlich seyn, denn sie hat es mit dem Verstande zu thun, und die Vernunft selbst zu Verstande zu bringen: sie soll lichtvoll und klar seyn, denn was ist sie denn anders, als der Gedanke selbst in seiner Selbstbewegung, und was ist der Gedanke anders, als Licht? Aber nun soll sie auch leicht seyn, denn leicht und licht gelten als synonym, weil das Licht kein Gewicht haben soll, es wird mithin der Wissenschaft eine leichte Form angesonnen, welche doch ihrem schweren Inhalte nicht gemäß ist, und das ist unbillig, denn der Ausdruck ist das Gefäß, in welchem sie den Inhalt verwahrt: von diesem darf sie nichts verschütten, um das Gefäß mundrecht zu machen, und daraus folgt, daß der Ausdruck zunächst nur abstrakt seyn kann. Eben darum ist es nicht minder unbillig, wenn der spekulativen Philosophie gerade in ihrer schärfsten Bestimmtheit darum Undeutlichkeit vorgeworfen wird, weil ihr unsere Gedanken nicht folgen, sondern ihrerseits in der bequemen Unbestimmtheit, hiermit Unklarheit beharren wollen. Blendet nicht jedes scharfe, reine Licht, bis sich unser Auge daran gewöhnt? und um so mehr, je schärfer und reiner es ist?

Darum ist auch der Beiname σκοτεινὸς, welchen Herakleitos bis auf diese Stunde mit sich herum trägt, noch kein Vorwurf für ihn. Die Schuld liegt vielmehr zunächst in der Sprache, welche nicht sogleich zu folgen vermag, aber zum größten Theile in der Art der Aufnahme, welche der Philosophie zu Theil wird, denn diese erheischt passive und aktive Empfänglichkeit. Nur zu-

ter diesen Bedingungen kann ein Philosoph die Promotion zum doctor planus et perspicuus erlangen.

Auf einen Hieb fällt bekanntlich kein Baum, wie sollte sich doch die Philosophie alsbald ergeben, alle Sprödigkeit des Stoffes zu überwinden?

Sie gleicht dem Leben, als dem wunderbaren Liede, das Allen ist bereitet, vernehmt es gern, und jeden ruft herbei! Durch Berg und Thäler ist der Weg geleitet; Hier ist der Blick beschränkt, dort wieder frei: Und wenn der Pfad sacht in die Büsche gleitet, So denket nicht, daß es ein Irrthum sey; Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen, Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen. —

Womit es die Philosophie überhaupt und eigentlich allein zu thun habe, das ist eben schon gesagt worden: es ist der Gedanke und dessen Gebrauch. Indem die Philosophie im Allgemeinen als der Gebrauch der Gedanken definirt wird, ist schon vorausgesetzt, daß der Gedanke eben nur das Werkzeug oder das Instrument ist, mit dem man die Dinge selbst betrachtet, die Form, in welcher sie erscheinen. Diese Voraussetzung ist aber eigentlich der Philosophie zuwider, denn sie soll nichts Gegebenes voraussetzen, vielmehr davon abstrahiren, bis sie es selbst findet, oder mit andern Worten: sie soll das Unmittelbare vermitteln. Indessen kommt man doch zunächst nicht darüber hinaus, man begnügt sich diese Voraussetzung, weil man sich nicht von ihr trennen kann, als die unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns oder sonst zu begründen. Hiernach ist mithin der Gedanke von seinem Gegenstande zu unterscheiden: der Gedanke ist näher das Licht desselben, wie die Vernunft die Sonne der Wahrheit. Ist nun der Gegenstand etwas anderes als der Gedanke, welcher das Licht ist, ja, als Gegenstand das Gegentheil des Lichts, so ist er selbst und an sich dunkel, Nicht-Licht, woraus weiter folgt, daß der Gegenstand eigentlich so wenig als die Finsterniß gesehen werden kann, denn er würde damit aufhören, er selbst, nämlich dunkel zu seyn. Es wird da-

her auch behauptet, daß er nur angesehen, nicht eingesehen werden kann, indem er sonst, dem Gedanken gegenüber, seine Selbstständigkeit gegen denselben verlieren würde. Diese Selbstständigkeit, mittelst welcher sich das Ding gegen den Gedanken, gegen die Vorstellung verhält, wird überdies von dem handgreiflichen Widerstande der Dinge nachdrücklich unterstützt. Denken und Erkennen unterscheidet sich hiernach eben dadurch von einander, daß jenes blos die Form ist, dieses hingegen die Verknüpfung dieser Form mit einem von ihr verschiedenen Gegenstande, die Anwendung der ersteren auf den letzteren. So leicht und bequem aber auch diese Vorstellung ist, womit alle Philosophie beginnt, so kann sie doch für die Dauer den menschlichen Geist nicht befriedigen; denn es läßt sich nicht abläugnen, daß hiernach alles Wirkliche nichts anderes als die Finsterniß selbst ist, welche von dem Lichte beschienen wird, ohne in ihm aufzugehen, weil sie sonst sie selbst zu seyn aufhören würde. Wir sind gewohnt, die Vernunft die Sonne der Wahrheit zu nennen: indem wir aber damit einen Unterschied zwischen der Wahrheit und ihrer Form fixiren, verliert die Wahrheit an sich ihr Licht, um nicht in der Vernunft als in ihrer Form aufzugehen.

Diese vorausgesetzte Trennung zwischen dem Gedanken und seinem Gegenstande, zwischen Form und Stoff ist der Dualismus, an welchem die Philosophie lange krank gelegen hat, wiewohl sie es an geschickten Palliativkuren nicht hat fehlen lassen, und auch in Zukunft nicht wird fehlen lassen. Dagegen hat sich aber auch zu allen Zeiten in der wahrhaften Spekulation das idealistische Prinzip, welches im Mittelalter dem Nominalismus entgegengesetzt und als Realismus bezeichnet wurde, als das Heilmittel dagegen erwiesen. Dieses Prinzip ist es auch, welches in dem ontologischen Beweise Gottes die Realität der Idee voraussetzt, aber der Beweis selbst war äußerlich oder formell, weil die Idee in ihrer Subjektivität verbleibt, und nur von sich aus auf die Realität eines höchsten Objekts, als eines andern, schließt. Eben darum ist aber auch die Krankheit nicht gründlich gehoben

worden, die Kur war äußerlich, der Unterschied selbst blieb stehen, und der Syllogismus unterschied sich ausdrücklich von seinem Inhalte, als einem andern. Auch die neuere Ausbildung des Idealismus, welche sich aus dem Kriticismus entwickelt hat, konnte die gesuchte Vereinigung der Idee mit der Sache nicht zu Stande bringen, weil er jene subjektiv, diese als Objekt, mithin beide, wie sie unmittelbar gegeben sind, mehr oder weniger festhielt.

Erst zu unserer Zeit ist das Räthsel völlig gelöset, die Scheidung zwischen Seyn und Denken aufgehoben, und die Finsterniß des Gegenstandes in das Licht des Gedankens verklärt worden, welcher hiermit nicht allein als das Wesen, sondern als das Einzige an der Sache erscheint. Hiermit ist das allgemeinste Resultat der heutigen Philosophie zum Voraus ausgesprochen, es ist dasselbe, welches wir vorhin vermittelnd auf gegebene Erscheinungen anzuwenden suchten. Das Seyn ist Denken, so lehrt die neue Lehre, und die Wirklichkeit ist Vernunft. Es ist nichts wirklich, als die Vernunft, und nichts vernünftig, als das Wirkliche. Der Anfang ist der Gedanke, der Gipfel des Gedankens ist die Idee, deren höchste Individualität, deren Grund und Ende Gott selbst ist, aus deren Elementen von Gott die Welt erbauet ist.

Der Weg, welcher im Allgemeinen zu dieser Einsicht führt, ist einfach genug, so schwierig auch demnächst der Fortgang im Einzelnen wird. Wohl lassen sich die äußeren Lineamente dieser inneren Bewegung des Gedankens aus sich selbst anschaulich beschreiben, die Mittel, wodurch das dialektische Kunststück herausgefördert wird, an den Fingern abzählen; aber es ist damit die Einsicht noch nicht gegeben. Das Handwerkszeug macht noch nicht den Meister, der Pinsel schafft noch keinen Maler: in der Darlegung tritt das aus einander und folget successiv auf einander, was zusammengehört. Dessen ungeachtet kann es diensam seyn, diese Bestandtheile des Philosophirens vorab nach der Reihe kennen zu lernen.

Das Erste ist die Abstraktion von dem Unmittelbargegebenen, aber ohne vom Inhalte zu abstrahiren. Es kommt darauf

an, daß wir wirklich von vorn anfangen, a priori, um auf den Grund zu kommen, mithin von dem posterius, von dem Unmittelbargegebenen abstrahiren, aber ehrlich, ohne etwas zurück zu behalten, oder heimlich wieder einzuschwärzen. Dieß ist unerläßlich, damit wir reine Bahn bekommen, um zur Vermittlung zu gelangen. Denn der Mensch kann nicht so unmittelbar stehen bleiben, wie er mitten in die Welt gestellt ist. Das Vorrecht des Menschen, wodurch er sich vom Thiere unterscheidet, was ist es anders als, das Denken? und das Denken ist Vermittlung, Selbstbewegung.

> Was will die Nadel, nach Norden gekehrt? —
> Sich selbst zu finden, es ist ihr verwehrt.

Darum heißt auch im weiteren Sinne alles Denken ein Philosophiren; das Subjekt trachtet mit seinen Gegenständen oder Gegensätzen sich zu vermitteln, während das Thier an der Unmittelbarkeit sich genügen läßt, wiewohl es in der Verzehrung der Nahrungsmittel die erste Negation des Objekts ausspricht.

Die höchste Vermittlung ist aber das Denken, und die Vollendung des Denkens ist die Philosophie selbst, welche zum Behufe der Vermittlung von allem Unmittelbaren abstrahirt. Es ist dieses das Härteste, was dem Menschen zugemuthet werden kann, aber auch das, wornach er immer wieder von neuem verlangt, er will auf den Grund, um von der Entzweiung zu genesen, um gesund zu werden, wie es der Fisch im Wasser ist, als in seinem Elemente. Und wer sein Element erkennte, wer es wüßte, wie's wohlig ist dem Fischlein auf dem Grund, der stieg hinunter, wie er ist, und würde da gesund. — Zu dem unmittelbar Gegebenen, wovon wir abstrahiren müssen, gehört aber namentlich auch die Subjektivität des Gedankens, welche selbst an der Unmittelbarkeit laborirt, von der wir frei werden müssen, und auf einem Gegensatze ruht, den wir vorfinden und an dem vorerst alle Erkenntniß scheitert, bis er aufgelöset ist.

Schon hieraus ergiebt sich, daß die Philosophie ihre Schule hat, daß sie gelernt, geübt werden muß und Lehrgeld verlangt.

Es ist daher nur einzustimmen, wenn gegen die vielfach verwirrenden Versuche in der Philosophie zu naturalisiren und zu irrlichteriren, gleich als ob jeder Gebrauch des Verstandes als Philosophie gelten könnte, mit Strenge geeifert wird, denn wie zum Handwerke noch mehr als ein Paar Hände und natürliche Geschicklichkeit gehört, und zum Tanzen mehr als rothe Schuhe, so ist auch zur Philosophie noch mehr als natürlicher Menschenverstand erforderlich, wiewohl sich dieses Mehr aus dem Verstande entwickelt.

Ueberhaupt ist nicht zu übersehen, daß zu allem tüchtigen Thun die Abstraktion von dem Sirenengesange des unmittelbar Gegebenen und von der Einsprache der Subjektivität unerläßlich erfordert wird, denn alles vernünftige Thun besteht in Vermittlung. Selbst der Dichter bekennet den tiefen Sinn des Wahnes, „daß man, um einen Schatz wirklich zu heben und zu greifen, stillschweigend verfahren müsse, kein Wort sprechen dürfe, wieviel Schreckendes und Ergötzendes auch von allen Seiten erscheinen möge. Eben so bedeutsam ist das Mährchen, man müsse bei wunderhafter Wagefahrt nach einem köstlichen Talisman, in entlegensten Bergwildnissen, unaufhaltsam vorschreiten, sich ja nicht umsehen, wenn auf schroffem Pfade fürchterlich drohende und lieblich lockende Stimmen ganz nahe hinter uns vernommen werden *).“

Nur durch diese Abstraktion erlangt der Mensch die Freiheit, nämlich die Freiheit von dem Gegebenen als einem Fremden. Die nähere Bestimmung dieser Abstraktion ist aber, daß sie den Inhalt nicht daran giebt, welcher das Denken selbst ist, dadurch gelangen wir zur positiven Freiheit; denn die Freiheit besteht negativ darin, nicht von einem fremden, positiv aber darin, von dem, das nicht fremd ist, bestimmt zu sein, mithin in der Identität des Bestimmenden und des Bestimmten. Wir meinen wohl etwas Rechtes zu thun, wenn wir auch vom Inhalte abstrahiren, ohne zu bemerken, daß wir eben damit nicht von dem Gegebenen, son-

---

*) Göthe's Werke XXXI, 151.

dern von dem Gebenden abstrahiren, mithin unseres Zweckes verlustig gehen, denn wir abstrahiren nur von dem Gegebenen um zum Gebenden zu gelangen. Die Abstraktion ist mithin die Ueberwindung der Unmittelbarkeit, als der Form, in welcher die Wahrheit **gegeben** ist und sich nicht gleich ist, die Ueberwindung der Form als bloßer Form, womit schon gesagt ist, daß der Inhalt selbst bleibt.

Die Negativität der Abstraktion beschränkt sich hiernach auf die unmittelbar gegebenen Bestimmungen, sie negirt diese nur in sofern, als sie unmittelbar gegeben sind, d. h. nur darum, weil wir nicht wissen, wie wir dazu gekommen sind, weil sie uns mithin noch fremd sind, nur von dieser Fremdheit suchen wir uns zu befreien, wenn wir abstrahiren. Daher hört auch jeder Mensch auf zu abstrahiren, wenn er auf einen Punkt gelangt, in welchem das Fremde, Unbekannte aufgehoben ist. In sofern ist es daher nur die **Form** der Unmittelbarkeit, die der Mensch, indem er denkt, d. h. zur vermittelnden Freiheit strebt, abzustreifen bemüht ist.

Die Freiheit, welche wir, wie gesagt, negativ durch die Abstraktion von dem Unmittelbaren, positiv durch Beachtung des Inhalts in der Negativität der Abstraktion suchen und finden, führt uns auf das zweite Hauptstück dieser Philosophie. Es besteht in der Bedeutung der **Negation**. So lange die Negation als etwas Anderes, als das Gegentheil dessen, dem es entgegen steht, angesehen wird, so lange bleibt ein Fremdes zurück, von dem bestimmt zu werden, gegen die Freiheit ist. Schon Spinoza sagt: negatio est determinatio; näher ist damit ausgedrückt, daß die Negation eine Bestimmung desjenigen ist, das sie negirt: so ist die Negation des Seyns eine Bestimmung, die aus dem Seyn selbst hervorgeht, diesem angehört, und nicht anders vorher dazu kommt, mithin nicht außerhalb des Seyns ist, sondern als ein Moment desselben immanent sich erweiset. Erst aus dem Begriffe der Negation in dieser Bestimmung ergiebt sich daher der Begriff der **Immanenz**, welche außerdem nicht denkbar wäre. In diesem Begriffe der **immanenten Negation** liegt daher der Hebel der

spekulativen Dialektik, denn die Dialektik besteht in der Negativität der Aufhebung, und die Spekulation in der Aufbewahrung des Inhalts. In der Negation liegt mithin der Schlüssel zum Verständnisse dieser Philosophie, der Puls und Herzschlag ihres eigensten Lebens. Es ist daher vielfältig versucht worden, abgesehen von der Entwicklung aus der Sache selbst, welche das eigentliche Verständniß allein enthält, auch auf exoterischem Wege, d. h. durch äußerlichen Beweis zu Anerkennung der eigentlichen Bewandtniß um die Negation zu nöthigen, auf welche schon **Kant** aufmerksam gemacht hat. — Indem von zwei einander entgegengesetzten Dingen jedes das andere negirt, mithin jedes das Andere des Andern ist, hat die Negation ihre Einseitigkeit überwunden, denn zwei Negationen affirmiren, und wo eine Negation ist, da ist auch die andere, sie behaftet nicht blos das Nicht-Ich, sondern von diesem aus auch das Ich. — So sind ferner + A und — A beide A, und diesem angehörig. — Der Schatten ist die Negation des Lichts, aber wer zweifelt, daß er dem Lichte angehört und von ihm ausgehet? — Das Fleisch erzeuget die Haut, welche es begrenzt. — Das Unendliche hat das Endliche, die Freiheit hat das Maaß, das Recht hat die Pflicht als die dem Ersten selbstangehörige, immanente Bestimmung an sich, ohne welche Unendliches, Freiheit, Recht selbst nicht seyn würden. Wie das Unendliche das Endliche als seine Negation an sich hat, so hat umgekehrt das Endliche das Nicht-Endliche oder Unendliche zur Negation, und daß diese Negation, das Nicht-Endliche, dem Endlichen selbst angehört, ist schon von Fichte zur Deduktion der Vorstellung auf das Schärfste und Bestimmteste gelehrt, es ist in dem Satze enthalten: „Unendlichkeit und Begränzung sind in einem und demselben synthetischen Gliede vereinigt;“ und in dem weitern Ergebnisse: „Das Endliche ist nur dadurch endlich, daß es unendlich ist,“ denn wie könnte es zu der Vorstellung endlich zu sein gelangen, wenn es das Ende nicht fühlte, und wie könnte es das Ende fühlen, wenn es nicht darüber hinausreichte? — — So erweiset sich auch von jeder Eintheilung die Immanenz der Nega-

tien, indem das zweite Glied, das nicht das erste ist, doch dem Getheilten und Theilenden angehörig und im Ganzen enthalten ist. — Schon die Sprache sagt uns, wie das Unendliche in seiner ihm immanenten Negation, nämlich im Endlichen sich **vollendet**, womit sie das Vorurtheil, welches uns befangen hält, den gedankenlosen Aberglauben, mit dem wir vor dem puren Unendlichen stehen bleiben, zu seiner Wahrheit berichtiget. —

Dieselbe Bewandtniß um die Negation erweiset sich an jedem Urtheile, wenn es nicht tautologisch ist, denn es negirt im Prädikate das Subjekt, und sagt von diesem etwas anderes aus, indem es das Allgemeine als ein Besonderes, oder das Einzelne als ein Allgemeines prädicirt. So findet sich auch, daß wir nichts denken können, ohne zugleich sein Gegentheil hinzuzudenken; denn was auch gegeben oder gedacht sey, erfordert, erheischt sein Gegentheil, oder das, das es selbst nicht ist, als zu ihm gehörig: so heischt Schwarz Weiß, Roth Grün, und — das **Gute** — — — **Böses**. Wer bei dem letztern erschrickt, und damit die Nothwendigket des Bösen ausgesprochen findet, der wolle vorläufig bedenken, daß damit nichts ausgesprochen ist, als daß das, was für sich nicht gut, sondern als die Negation des Guten böse seyn würde, darum noch nicht böse ist, sondern dieses erst wird, wenn es dessen ungeachtet für sich bleibt. — Daß die Negation dem, welches dadurch negirt wird, angehört, erweiset sich auch durch die Empfindung an der **Liebe**; wer kennt nicht die unaussprechliche Freude in dem Andern, nicht allein sein Gegentheil, sondern auch sein eigenstes Wesen, dessen Erfüllung und Ergänzung wiederzufinden.

Hiermit ist das principium contradictionis, welches die Reflexion zum Denkgesetze erhebet, spekulativ überwunden, denn so wenig schließet eins das andere, als sein Gegentheil, aus, daß jenes vielmehr dieses an ihm selbst hat.

Nun erklärt es sich auch, wie in der Abstraktion selbst der Inhalt erhalten wird, denn die Negation hat ihn an sich selbst. Die Abstraktion war selbst die Negation, welche sich nun als immanent bewährt: die Negation ist auch der Faden, welcher die weitere

Fortbewegung vermitteln wird. Weil die Negation dem Seyn und Denken immanent ist, so ist sie auch Allem, was ist und gedacht wird, wesentlich. Daraus folgt die allgemeine Negativität und Dialektik, welche Allem, was ist und gedacht, gesetzt wird, anklebt; sie ist es, welche das Denken und Erkennen so schwer macht, und das Subjekt blendet und verwirret, — bis es in der gegenseitigen Negativität Grund und Boden wiederfindet. Denn wenn Alles die Negation an ihm hat, so hat sie das Negirte auch an ihm, dieses ist mithin nicht bloß negirt, sondern auch negirend, und zwar sich selbst negirend, womit das Negirte als das Gesetzte und als Eins mit diesem sich behauptet, und das Herüber und Hinüber der Negativität in der Einheit beider Momente, als der Wirklichkeit, sich aufhebt.

Hiernach ist die Negation nicht allein der Grund, woraus alle Differenz, mithin die Zwei hervorgehet, sondern sie ist auch, indem sie hierbei nicht stehen bleibt, der einzige Grund, welcher die Differenz selbst wieder negirt und aufhebet: denn es liegt in der Negation, daß die Zwei nicht bloß zwei ist, sondern zur Einheit zurück strebt, und hiermit ist das dritte Hauptstück eingeleitet: die Triplicität der Kategorieen, die Triplicität aller Bestimmungen des Seyns und Denkens, welche in sofern als Quadruplicität erscheint, als das mittelste Glied in der Differenz besteht, welche wieder zwei Glieder bildet, so wie sich denn auch die übrigen Zahlen daraus entwickeln. Immer liegt aber die Drei zum Grunde. Zwar liegt zunächst in der ersten Zwei ein Entweder Oder, welches das Dritte ausschließt, denn was das Eine selbst nicht ist, das ist das Andere, das ihm eben deswegen entgegen tritt, so daß außerdem nichts übrig bleibt. Daher ist auch die erste Aussage der Zwei: tertium non datur. Es ergiebt sich aber weiter an dem Begriffe der immanenten Negation, daß von Diesem und Jenem Jedes, das was es nicht selbst ist, an dem Andern hat und als zu ihm gehörig fordert, womit sich Beide als Momente erkennen, deren Einheit in dem Dritten liegt. Eigentlich liegt auch in der Zwei schon Drei, welche aus jener und

der Eins, die in der Zwei liegt, hervorgeht. Wenn Roth und Grün zwei Entgegengesetzte sind, so kommt hinzu, daß in Grün, Blau und Gelb liegen; indem eine Farbe die übrigen vereint zum Gegensatze an ihr selbst hat, ist jede die Farbe überhaupt und das Höchste, was in dieser Sphäre existirt.

Hiermit ist auch das Denkgesetz der Reflexion, welches als principium exclusi tertii Autorität gewonnen hat, vielmehr umgestürzt und umgekehrt, denn das Dritte ist die Einheit der Entgegengesetzten, welche erst in ihm zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit kommen.

Es gehört daher auch in der That nur einige ernstliche Besinnung dazu, um zu der Ueberzeugung zu kommen, daß der Ternar die Grundform ist, mittelst welcher aller Dualismus, alle Spaltung mit allen daraus folgenden Gegensätzen zur Einheit zurückkehrt, welche sich von der Einheit, aus welcher die Zwei hervorgeht, durch die Vermittlung unterscheidet. Die Zwei ist die erste Negation, Negation der ersten Einheit, die Drei ist die zweite Negation, Negation der Zwei, Negation der Negation, Vermittlung der Einheit. Aller weiterer Fortgang der Zahl kann nur in Wiederholungen, Versetzungen und Verwicklungen des Grundverhältnisses bestehen.

Indem aber diese Triplicität dem leidigen Formalismus in die Hände fällt, wird sie ein Gegenstand des Spottes, welcher sich auch daran seit Kant und zuerst gegen Kant ohne besonderen Aufwand von Witz vielfältig versucht hat. Es ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Komödie daran, wie an der spekulativen Philosophie überhaupt, einen würdigen Gegenstand findet, der auf Aristophanische Weise in die Scene gesetzt werden könnte, um die Dialektik dieser Begriffsbewegung zur Anschauung zu bringen. Indessen wird der Dichter noch erwartet, der einen alten Strepsiades und einen jungen Phidippides darzustellen vermöchte, wie sie an Allem, was nicht in der Drei aufgeht, zunächst an dem Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, dem das Dritte fehlt, in dem Beide immanent werden, an der Zweiheit der Pole, welche nicht

zu

zu einander kommen können, an den vier Ecken des Tisches oder — an dem Drudenfuße, und an den vier Weltgegenden und — Welt-Altern, und Weltkörpern (den solarischen, lunarischen, kometarischen und planetarischen oder tellurischen), an den vier Elementen, an den sechs Farben und mehr, an den sieben oder eilf Planeten und neunzehn Monden, an dem Einmal-Eins, welches immer Eins bleibt, an den fünf Spezies der Rechenkunst, selbst an der Regel de tri, womit das vierte Glied gesucht wird, und vor allem an ihren eigenen fünf Sinnen sich stoßen und die Köpfe zerrennen, um zur Drei zurück zu kommen.

Es kann übrigens zu mehrerer Veranschaulichung der genannten Faktoren dienen, wenn wir damit die Kategorie der Qualität nach Kant, oder die Grundbegriffe von Thesis, Antithesis und Synthesis, von welcher Fichte ausgehet, vergleichen wollten. Denn wir haben hier wirklich nichts Neues gelehrt; vielmehr ist die Abstraktion als inhaltvolle nichts anderes als Thesis, der Inhalt, der sich als das reine Seyn setzt, wenn wir von der unmittelbaren Erscheinung, von der darum und daran hängenden noch nicht vermittelten Hülle absehen: die Antithesis ist die Negation, welche die Thesis schon an ihr hat, indem sich das Ich wirklich schon negirt, indem es sich setzt, es kann sich nicht setzen, ohne sich ein Anderes entgegenzusetzen: die Synthesis ist die Verbindung, der Zusammenhang zwischen den beiden Vordergliedern, wodurch sie, als den Unterschied an ihnen selbst habend, in ihrer Einheit erkannt werden. Der gegenwärtigen Philosophie kann daher nur die tiefere Begründung, die weitere Entwicklung und treuere Durchführung der empirisch gegebenen Kategorieen zugeschrieben werden. Hieran wird es sich aber mehr und mehr entwickeln, daß diese Gesetze, weil dem Denken, auch dem Seyn zukommen.

Doch wir dürfen nicht weiter vorgreifen; das Gesagte genügt vorerst zur äußern Vorkenntniß der Formalien und Materialien, welche die Faktoren aller Spekulation enthalten. Als das thätige Prinzip derselben haben wir die Negation erkannt. Die Negation war es, die uns aus der bunten Fülle der Welt zur einsa-

men Einheit des Seyns zurückführen sollte, sie war es, die uns darauf wieder in den Gegensatz, in die Differenz einführte, sie war es aber auch, die drittens den Dualismus vermittelte und hiermit die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt verklärt wieder herzustellen versprach. Aber eben darum scheint diese Negation mit allen ihren Faktoren eben nur als die Form, als subjektive Form des Denkens sich behaupten zu können, und als das thätige Prinzip des Denkens das ruhende Seyn vorauszusetzen. Indessen ist uns schon an der Negation selbst deren Immanenz, wornach das Seyn sie selbst an ihm hat, mehr oder weniger klar geworden. Subjektiv ausgedrückt ist aber die Negation allerdings nichts anders als der Verstand; sie ist es, wodurch die Vernunft, als die ruhende Einheit, zu Verstande kommt, sie ist es aber auch, wodurch der Verstand wieder zur Vernunft kommt, zur vermittelten Einheit; in jener Beziehuug ist sie Dialektik, in dieser die Spekulation. Immer scheinen aber alle diese Momente eben nur der Vernunft anzugehören, es fragt sich daher näher, wie sie dem Objekte selbst zugeschrieben werden können. Wir müssen zu diesem Behufe erinnern, daß wir von dem Gegensatze zwischen Subjekt und Objekt selbst zu abstrahiren hatten, und diesen erst durch die Negation wieder heraustreten sehen können. Aber wir müssen näher herzutreten; es ist unerläßlich, zur Sache selbst zu kommen, um an der Sache selbst die Bestimmungen zu erkennen, die wir zur Zeit nur äußerlich und zur vorläufigen Uebersicht verzeichnet haben.

Das Erste war die Abstraktion, womit alles Gegebene um deswillen negirt wird, weil es unvermittelt ist, so daß das Subjekt nicht weiß, wie es dazu kommt. Aber was bleibt nun übrig, das ist die erste Frage, was bleibt dann übrig, wenn von allen gegebenen Bestimmungen des Seyns und des Denkens abstrahirt wird? Die erste Antwort ist: — Nichts. Und was ist mit Nichts anzufangen? aus Nichts wird Nichts. Es war gesagt, daß die Abstraktion ohne Abstraktion von dem Inhalte, ohne Verlust desselben geschehen könne und müsse: und siehe! nun ist doch

— Nichts übrig geblieben. Hier ist also die erste Aufgabe, an der es sich zeigen muß, wie in der Negativität der Dialektik die Spekulation als positiv sich erhält. Das Erste ist, daß wir die Antwort näher zu verstehen suchen, denn wenn wir vor dem Nichts, das übrig blieb, gedankenlos stehen bleiben, als sey es Nichts, so kann freilich nichts herauskommen. Wir erinnern uns zu dem Ende, daß wir von dem Gegebenen abstrahirten; das Nichts, das nach dieser Abstraktion übrig bleibt, ist also näher nichts Gegebenes. Wir abstrahirten von allen gegebenen Bestimmungen; mithin bleibt Nicht-Bestimmtes, Unbestimmtes. Was bestimmt ist, ist etwas, was nicht bestimmt ist, ist nicht etwas. Und hiermit stimmt auch die Sprache überein: Nichts = Nicht etwas. Wir können auch hier sehen, wie die Sprache immer mehr sagt, als wir meinen, denn wir meinen zunächst, daß sie mit Nichts nur Nichts sage. Wir abstrahirten ferner von allen Bestimmungen des Seyns und des Denkens, wornach mithin nichts übrig bleibt, als das Seyn und das Denken selbst, ohne die daran haftenden Bestimmungen, mithin reines Seyn, reines Denken, beides als rein noch unbestimmt. Die gegebene Bestimmung des Seyns überhaupt ist objektiv, die Bestimmung des Denkens, wie sie unmittelbar gegeben ist, Subjektivität: indem von diesen beiden Bestimmungen, als gegebenen, abstrahirt wird, fällt Seyn und Denken zusammen, weil nunmehr jenes noch nicht objektiv, dieses noch nicht subjektiv ist, mithin das, was beide trennte, nicht mehr im Wege stehet. Mithin ist Nichts = Seyn, und Seyn = Denken. Das Seyn ist nur, in sofern es gedacht ist, alles Seyn ist gedacht; und das Denken ist nur, in sofern es ist, alles Denken ist. Die ganze Operation der Abstraktion war eine Operation des Denkens, folglich bleibt auch nichts übrig als das Denken, aber das reine Denken ohne Subjektivität, welches das reine Seyn ist, das Denken ist als rein noch unbestimmt, aber es trägt seine Bestimmung als immanente Negation, in ihm, woraus sich die vorabgegebenen Bestimmungen, von welchen wir abstrahirt hatten, erklären, und die Fremdheit verlieren. Vorhin er-

gab sich zunächst das Denken als Vermittlung des Subjekts und Objekts, jetzt bewährt es seine Kompetenz dazu, weil es sich als Eins mit dem Seyn erweiset; erst durch diese Identität und nur unter dieser Bedingung wird das Denken geschickt, Erkennen zu werden.

Weil das Seyn und Denken in seiner Reinheit und Unbestimmtheit nicht etwas ist und doch ist, so ist es das Allgemeine, aus welchem erst die Bestimmungen hervorgehen, und als dieses Allgemeine der Grund, wo Seyn und Denken noch unzertrennt als Eins sind. Weil es in Folge der Abstraktion von dem Unmittelbaren übrig bleibt, so muß es sich auch als das Nichts erweisen, welches nicht unmittelbar ist: und das ist es eben, welches wir suchten, um aus der Fremde heraus zu kommen. Das Seyn ist in sofern nicht unmittelbar, sondern vermittelt, weil es durch das Denken vermittelt ist, es ist aber eben darum unmittelbar, weil das Denken, wodurch es vermittelt wird, das Seyn selbst ist, denn indem es hiernach durch sich selbst vermittelt, ist es als nicht durch ein Anderes, Fremdes vermittelt eben sowohl unmittelbar als vermittelt. Es enthält daher die Identität der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, wie die Identität des Seyns und des Denkens. Das reine Seyn erweiset sich hiermit als logisches Seyn; das Seyn ist, aber es ist nur, indem es Denken ist, und als solches die absolute Vermittlung enthält. Indem das Seyn als logisches Seyn gefaßt wird, ist aber wohl acht zu haben, daß sich nicht wieder die abgethane Bestimmung desselben als Subjektivität einschleiche.

Wir haben gesehen, wie das reine Seyn als Nichts, d. h. als abgezogen von seinen Bestimmungen sich erweiset. Wir werden noch sehen, wie aus dem Seyn selbst die Bestimmungen desselben, als Negationen, sich entwickeln, womit wir dieselben aber vermittelt, als immanent und nicht mehr fremd wieder bekommen, nachdem wir sie als fremd und unmittelbar abgethan haben. Aber wie diese Negationen aus ihm sich entwickeln, so negirt es sich auch nach innen. Das Seyn hat nichts außer sich, sondern seine

Bestimmungen an sich, aber in sich unterscheidet es sich doch noch von sich selbst, als das Wesen vom Seyn; es abstrahirt selbst wieder von sich, indem es nach der Seite seiner Unmittelbarkeit seine Vermittlung in sich selbst suchen muß, als in seinem Wesen. Das Seyn ist in sofern einfach, als das, was außer ihm ist, aus ihm kommt, aber es reflektirt sich zugleich in sich. Auch das einfache Seyn sucht noch seinen Grund, und dieser Grund des Seyns ist — das Wesen: das Wesen ist das Nichts des Seyns, oder der Grund des Seyns, welcher zu Grunde gehet, wenn er nicht im Seyn sich erhält: als der Grund des Seyns ist es das Innere desselben, welches von dem Seyn selbst nicht zu trennen ist, an dem es zur Erscheinung kommt. Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene? Der Schein, was wär' er, dem das Wesen fehlte? Indem das Seyn als das Wesen sich negirt, kommt es hinter sich selbst, und erkennet sich als die Reflexion seiner in sich selbst. Es ist dieselbe Negation, welche wir in der Neigung des Kindes, das Spielwerk zu zerstören, um seinen Inhalt und innersten Kern zu entdecken, beobachten können. Das Kind findet am Ende, daß das Innere ohne das Aeußere, das es zerstört hat, um dahinter zu kommen, nichts ist, und so ist auch das Wesen das Nichts des Seyns, welches diesem selbst angehört, und mit ihm eben so wohl Eins ist, als es sich durch die Reflexion von ihm unterscheidet. Wie aber das Seyn das Denken selbst ist, so gehört auch das Wesen dem Denken an, welches hiermit den Kern an ihm selbst hat, den wir unmittelbar dem Objekte als ein Undurchdringliches, dem Raume als Punktualität, der Materie als Dingheit, wie ein unauflösliches Räthsel zuschreiben. Es ist wohl zu merken und in lebendiger Bewegung fest zu halten, daß hiernach das Unergründliche und Undurchdringliche, das Verschlossene und Verborgene, welches dem Denken als unzugänglich, als sein Gegentheil unmittelbar entgegentritt, dem Denken als sein Wesen selbst angehört. Dieses in der Unmittelbarkeit vorliegende Räthsel löset sich an der immanenten Negation, welche als das Wesen dem Seyn und Denken selbst angehört. Auch nach der

Sprache hat das Seyn das Wesen wesentlich an ihm selbst, und das Denken ist wesentlich Erinnerung. Wesen und Erinnerung beziehen sich zunächst auf ein prius, als gewesenes Seyn. Hiermit ergiebt sich das zweite Hauptstück des philosophischen Denkens.

Hieran schließt sich auch das dritte Hauptstück. Denn obgleich das Seyn, als das Allgemeine, nichts außer sich hat, sondern Alles in sich hat, so zerfällt es doch, innerhalb seiner selbst, in Seyn und Wesen, Inneres und Aeußeres; indem es hiermit in sich selbst zurück geht, faßt es sich als immanent, hiermit als Begriff, in dem das Innere und Aeußere begriffen ist, folglich als frei, denn es ist nur von und in ihm selbst bestimmt. Hiermit vollendet sich der Cyklus des Seyns in drei Kategorieen, Seyn, Wesen, Begriff.

Hiermit sind die drei Kapitel der Logik gefunden; aber jedes dieser drei Glieder entwickelt auch wieder innerhalb seiner selbst dieselbe Triplicität. Daraus erwachsen viele encyklische Kreise, die wie koncentrische Bahnen zu einander sich verhalten; denn das Seyn triplicirt sich nach seiner Qualität, nach seiner Quantität und nach dem Maaße, in welchem Quantität und Qualität Eins werden: das Wesen triplicirt sich als der Grund, der zur Erscheinung kommt, aus welcher die Wirklichkeit selbst hervorgeht, und der Begriff als Subjekt, Objekt und die Idee.

Näher sehen wir das Seyn nach seiner Qualität aus diesem Seyn, welches noch unbestimmt oder nichts ist, im Werden zum Daseyn gelangen, und dieses im Fürsichseyn enden. Das Daseyn ist das statische Moment des Werdens, Etwas, aber nur Etwas überhaupt; im Fürsichseyn wird dieses Etwas Einzelnes.

Indem aber das Fürsichseyn nach der Natur des Denkens wiederum sich selbst, hiermit die Qualität negiret, ist das Seyn in seine quantitative Bestimmung umgeschlagen. Wie das Seyn, näher das Fürsichseyn, abgesehen von seiner Größe und Grenze, in seiner Qualität gedacht wird, und in sofern durch quantitative Veränderung in seiner Qualität als Seyn nicht verändert wird,

vielmehr immer Seyn bleibt, so verhält sich auch wieder das Seyn nach seiner Quantität gegen seine qualitative Bestimmung überhaupt, so wie gegen Daseyn und Fürsichseyn gleichgültig. Und wie ferner das Seyn in seiner qualitativen Allgemeinheit noch nicht da ist, noch nicht etwas ist, vielmehr gegen Daseyn, gegen etwas gleichgültig sich verhält, aber im Fortgehen, nämlich im Werden Etwas wird, und zum Daseyn kommt, wie wiederum Etwas als solches gegen dieses und jenes gleichgültig, noch nicht das bestimmte Einzelne ist, aber im Fortgehen dazu sich bestimmt, und im Fürsichseyn sich durch sich selbst bestimmt findet, hiermit erst zu sich selbst kommt, so ist auch die Quantität des Seyns zuerst unbestimmt, reine Quantität, und verhält sich hiermit gegen die Grenze überhaupt gleichgültig, aber sie bestimmt sich im Fortgehen zum Quantum, hiermit zur mathematischen Größe, das Quantum ist in sofern bestimmte Größe, aber gegen diese und jene Grenze noch gleichgültig, es ist in sofern endlich, als es überhaupt eine Grenze hat, es schlägt aber zugleich wieder in die Unendlichkeit um, als es gegen den Ort der Grenze gleichgültig ist, weil es die Grenze noch nicht in ihm selbst findet, bis es endlich im Fortgehen seine Grenze und Bestimmung in dem Verhältnisse zu sich selbst in dem quantitativen Verhältnisse findet. Dieses ist aber der Uebergang in das Verhältniß der Quantität zur Qualität, welche im Maaße als die Identität beider sich erweiset, womit beide als die unterschiedenen Bestimmungen desselbigen Seyns, und diese als die Bestimmungen des Denkens erscheinen. Das Maaß ist selbst wieder erst unmittelbar Eins, indifferent, unbestimmt, indem es sich bestimmt, wird es zu dem Verhältnisse unterschiedener, selbstständiger Maaße, deren Selbstständigkeit wiederum in der Einheit derselben aufgehoben wird.

Hiermit reflektirt sich aber das Seyn selbst aus allen seinen äußerlichen Bestimmungen und Verhältnissen in sich selbst zurück, und fasset sich in sich als Wesen.

Eben so sehen wir das Wesen aus seinem Grunde, der es selbst ist, zur Existenz herausgehen, und zur Dingheit sich fixi-

ren. Wie sich das Wesen überhaupt zum Seyn verhält, so verhält sich die Existenz zum Daseyn, die Dingheit zum Fürsichseyn. Mit der Dingheit eröffnet sich die zweite Sphäre des Wesens, die Erscheinung, welche zuerst in der Welt der Erscheinung unmittelbar Eins ist, demnächst in Inhalt und Form aus einander fällt, und zuletzt in das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile sich wieder zusammennimmt, woraus die dritte Sphäre des Wesens hervorgehet, die Wirklichkeit, welche, als aus dem Verhältnisse der Erscheinungen hervorgegangen, wiederum unterschiedene Verhältnisse setzt, — und negirt. Das erste Verhältniß der Wirklichkeit ist das Substantialitäts-Verhältniß, in welchem die Substanz sich setzt, aber auch sofort in die Negativität dieser ihrer Aeußerlichkeit, in die Accidentalität übergehet; das zweite ist das Causalitäts-Verhältniß, in welchem die Substanz als Ursache sich setzt und hiermit schon in ihre Negation in die Wirkung übergehet; aber das dritte ist die Wechselwirkung, welche in der Einheit der sich in ihrer Wirkung eben so als Substanz aufhebenden, als sich in diesem Wirken erst vollendenden und verselbstständigenden Ursache bestehet, und diese Einheit ist die Wirklichkeit selbst. Diese Wirklichkeit erweiset sich hiermit als die Kontinuität und Erfüllung aller vorausgegangenen und nach einander an ihrer gegenseitigen Negation entwikkelten Momente, welche in ihr als sich wechselseitig negirend zur Einheit werden. Als die Kontinuität unterscheidet sich die Wirklichkeit nach ihrer Wahrheit von dem, was im gemeinen Leben damit verwechselt wird, namentlich von den vorausgegangenen, in ihr aufgehobenen und vollendeten Kategorieen des Daseyns, des Fürsichseyns, der Existenz, Dingheit, Erscheinung. Wie aber diese Kategorieen in die Wirklichkeit übergehen, so gehet sie selbst in den Begriff über, welcher die Wahrheit der Substanz ist. In dem Begriffe wird die unendliche Negativität der Substanz durch sich selbst bestimmt, und hiermit die Wirklichkeit immanent, und die Nothwendigkeit frei.

In der Sphäre des Begriffs erläutert und bestätigt sich

demnächst die nähere Bewandtniß um das reine Seyn, und dessen Identität mit dem Denken in dieser Reinheit, welche in eben dieser Abstraktion von der Subjektivität dem subjektiven Verstande so schwer fällt, und darum so schwer fällt, weil das Denken zu seiner Vollbringung die Subjektivität, aber mit dieser auch die Objektivität, als ihren Gegenstand und Gegensatz, erheischt. Denn wir finden im Begriffe, wie in dem Seyn selbst, die Subjektivität, aber nur als die eine Seite, mit welcher zugleich die andere Seite gegeben ist, beschlossen liegt, wie erst aus dem Seyn beide hervorgehen, nachdem sie ihrer immanenten Einheit überführt sind. Der Begriff ist nämlich selbst das Seyn, näher das Seyn, welches aus seiner Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, d. i. aus dem Seyn und Wesen in ihn als die Einheit beider zurückgehet. Wie aber das Seyn überhaupt zunächst äußerlich als Seyn, und demnächst innerlich als Wesen, wie ferner jenes äußerliche Seyn zuerst innerlich als Qualität, und erst dann äußerlich als Quantität, und eben so das Wesen zuerst innerlich als Grund, und dann äußerlich als Erscheinung sich entwickelt und in seine demselben angehörige unterschiedene Momente zerlegt, so entwickelt sich auch der Begriff, in welchen Seyn und Wesen zusammenlaufen, — in derselben Ordnung, wie das Seyn insbesondere und wie das Wesen, und in umgekehrter Ordnung gegen das Seyn überhaupt — zuerst als S u b j e k t, und demnächst als O b j e k t, bis er als Idee zu der vermittelten Identität zurückgehet, von deren Unmittelbarkeit das Seyn ausgehet. Hiermit ist also der Begriff das vermittelte Seyn selbst, welches subjektiv als Denken, zugleich aber auch und hiermit objektiv sein Gegenstand, und in beiden Momenten Seyn ist; als woran sich eben sowohl die ursprüngliche und die endliche Einheit, als die in der Mitte liegende Differenz zwischen Seyn und Denken, als Subjekt und Objekt, auf das sprechendste zu Tage leget.

Wiederum sehen wir aber in der Sphäre des Begriffs das S u b j e k t erst als B e g r i f f sich fassen, sodann als U r t h e i l sich theilen, und im Prädikate sich negiren, und zuletzt im S c h l u s s e

zu Einem Ganzen sich vereinigen, aus welchem das Objekt über-haupt hervorgehet. Dieses erscheint wiederum zuerst äußerlich und mechanisch als der indifferente Gegensatz des Subjekts, sodann tritt es chemisch in die Differenz, wir sehen es aus einander gehen und sich wieder suchen, auch im Produkte sich neutralisiren, aber es bleibt dennoch mit der Aeußerlichkeit der Differenz behaftet, und ist immer nur Objekt, und producirt nur sich für sich, bis es endlich im Zwecke die Einigung und Befriedigung findet, indem es teleologisch zum Subjekte sich verhält, für dieses, hiermit dessen Gegenstand und Zweck ist, woraus die Einheit des Subjekts und Objekts selbst hervorgehet, indem jedes für sich als nichtig sich erweiset. Diese Einheit ist der Begriff an und für sich oder die Idee, welche wiederum zunächst als Leben, oder das Seyn des Begriffs, dann als Erkennen, oder das Wesen des Begriffs, zuletzt als die absolute Idee, oder der Begriff des Begriffs sich erweiset. In der Idee beweget sich die Methode, welche aus dem Allgemeinen zum Besondern, aus diesem zur absoluten Individualität sich entwickelt. Hiermit wird die Logik zur Theologie.

Indem hiernach Gott die Idee und nichts als diese absolute Idee ist, erhebt sich alsbald von allen Seiten der Vorwurf, als wenn die spekulative Philosophie die Persönlichkeit Gottes läugne oder verliere, mit einem Schattenbilde sich abfinde, oder selbst täusche, und statt des lebendigen Gottes — die Idee auf den Thron setze. Aber was ist denn diese Idee anders, als — die Persönlichkeit Gottes? In der That sind alle erbauliche Standreden, welche der Philosophie deshalb gehalten werden, um die Persönlichkeit Gottes in Schutz zu nehmen, — denn wer wollte sich diesen einzigen Haltpunkt alles Seyns rauben lassen? — alle diese Standreden sind die lebendigsten Zeugnisse für die Philosophie und gegen die Redner. Denn was sie alle treibet, die Persönlichkeit Gottes festzuhalten, was ist es anders, als ihnen unbewußt die Idee, die in dieser Persönlichkeit gipfelt, ihren Grund und ihr Resultat findet? Der subjektive Ausdruck für das noch unbe-

stimmte, reine Denken ist das Gefühl, und dieses ist es, welches nach seinem eigensten Wesen die Persönlichkeit Gottes erheischt. Das Gefühl ist es, welches durch den Glauben bestimmt, gereinigt und erleuchtet wird, der Glaube ist es, wodurch das Gefühl zur unmittelbaren Gewißheit des persönlichen Gottes kommt; so wie der Begriff aus ihm selbst diese Persönlichkeit Gottes entwickelt, und in dieser wieder dieselbe Dreieinigkeit findet. Dem denket weiter nach! Gott ist so gewiß Person, als er die absolute Idee selbst ist.

Indem der Begriff alles in sich begreift, hebt er alle Fremdheit auf, daher auch erst mit ihm die Immanenz und die Freiheit gegeben ist, mithin nur in Gott das Geschöpf zur Freiheit gelangt. Darum ist auch gesagt worden, daß der Begriff als Empfindung die Liebe, als Genuß Seeligkeit, als Erkenntniß die Erleuchtung, als Gewißheit der Glaube ist. Der Begriff wurzelt und gipfelt in der absoluten Idee, wodurch er zu seiner Wahrheit kommt. Sie ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens, hiermit des Objekts und Subjekts, aber nicht die abstrakte, ruhig beharrende Identität, sondern wesentlich Prozeß; sie ist weder die jenseitige Subjektivität oder Unendlichkeit, noch die Objektivität oder Endlichkeit, aber auch eben so wenig die Neutralisation des Unendlichen mit dem Endlichen, des Subjektiven mit dem Objektiven, des Denkens mit dem Seyn, sondern als lebendiger Prozeß übergreifende Subjektivität, Negation der Negation, welche das Endliche ist, mithin übergreifende Unendlichkeit, das eminente Denken, welches die Herrschaft über das Seyn behauptet, das sein Objekt ist. Aber noch ringet und strebet die Sprache nach einem bezeichnenden Ausdrucke, welcher die Idee von der einseitigen Subjektivität, von der schlechten Unendlichkeit, wie von dem bloßen Objekte unterscheidet. Sollen wir sie als Subjektheit von der Subjektivität unterscheiden, oder als Substantialität von der Objektivität, wozu sie sich bestimmt? Sie ist eben sowohl das Seyn des Seyns und Denkens, und darum substantielle Idee, als das Den-

ken des Denkens und Seyns, und darum das übergreifende Denken, übergreifende Subjektivität, — Monismus des Gedankens.

Es ist zum Verständniß der spekulativen Philosophie wesentlich, das **Uebergreifen der Subjektivität** oder des Denkens scharf in's Auge zu fassen und zu verfolgen; daraus erklärt es sich auch, warum zuerst die Kategorieen als subjektive Denkformen erscheinen, woraus denn weiter eine Verschiedenheit derselben von den Gesetzen der Natur gefolgert wird. Es ist aber auch eben so wesentlich, achtsam zuzusehen, wie dieses Uebergreifen des Denkens in der **absoluten Negativität des Seyns** selbst gegründet ist, ja, das Denken ist selbst nichts anders als die absolute Negativität des Seyns, womit eben sowohl die Superiorität des Denkens als dessen Identität mit dem Seyn im **Prozeß** ausgesprochen ist. Es bedarf daher in der That nur eines klaren, vollen Blicks in diese absolute Negativität, womit das Unendliche endlich, und das Endliche unendlich wird, um zur ersten Einsicht zu kommen; es ist damit in guter Stunde die erste Schwierigkeit zu überwinden, welche der Philosophie entgegen zu treten pflegt. —

Bis jetzt haben wir gesehen, wie sich die Bestimmungen des Seyns und Denkens entwickeln und in der absoluten Idee gipfeln, hiermit zu ihrer Wahrheit und zu ihrer letzten Verständigung kommen. Wir haben wenigstens im Allgemeinen das Schema dieser Bestimmungen aus sich selbst zu entwickeln und zu veranschaulichen gesucht, oder wenigstens an einzelnen und den wichtigsten Gliedern desselben **Beispielsweise** die Nothwendigkeit der stetigen Entwicklung näher erläutert. An anderen Gliedern konnte die Aufeinanderfolge nur angegeben werden, wogegen die Einsicht in die Nothwendigkeit und Kontinuität derselben, so wie die weitere encyklische Gliederung, ingleichen die nähere Ausführung und Erfüllung speziellerem Studium überlassen werden mußte. Bis dahin wird uns allerdings die Kategorieen-Tafel in mehr als einem Gliede willkürlich, erzwungen, äußerlich und formalistisch scheinen; aber ein Urtheil dürfen wir auf solchen Schein nicht bauen, — wie häufig es auch geschehen mag — denn dazu gehört Verständniß.

Hiermit ist demnach die Logik in ihren allgemeinen Umrissen aufgewiesen und vorgezeichnet: ihr Inhalt ist das Seyn in seiner Identität mit dem Denken, welches als Wesen durch seine Differenz geht, und im Begriffe zur Immanenz gelangend Alles umfaßt. Statt der subjektiven, inhaltleeren Formen des Denkens, womit es die bisherige Logik zu thun hatte, entwickeln sich aus dem Seyn und Denken selbst dessen reale Bestimmungen, statt der empirischen Rezension der Denkgesetze entwickelt sich deren immanente Nothwendigkeit in ihrer Einheit mit den objektiven Bestimmungen des Seyns.

Nun aber tritt uns von Neuem die konkrete Welt der Natur und des Geistes entgegen, wo wir den Begriff außerhalb des Begriffs, aber überall draußen und im Einzelnen dieselben Bestimmungen in derselben Triplicität wieder finden. Wie Seyn und Wesen erst im Begriffe Eins werden und zu sich selbst kommen, so finden erst in Gott selbst Natur und Geist, als Verhältnisse zu Ihm, ihre Ruhe und Befriedigung. So triplicirt sich ferner die Natur sofort in die mechanische, physische und organische Sphäre. In der mechanischen Sphäre sehen wir erstens den Raum, die Zeit und den Ort in stetiger Bewegung, zweitens die Materie, den Stoß und den Fall, und im dritten Gliede alle diese Bestimmungen als Eins immanent sich zusammennehmen. In der physischen Sphäre entwickelt sich die allgemeine, besondere und totale Individualität der Körper, wovon die erste an den vier himmlischen Körpern, an den vier physischen Elementen, und dem meteorologischen Prozesse, die zweite an der Schwere, an der Kohäsion, und an Klang und Wärme, die dritte an dem Magnetismus, der Elektricität und dem Chemismus sich erweiset. In der organischen Sphäre entwickelt sich die geologische, vegetabilische und animalische, womit sich zugleich die empirische Eintheilung der Naturgeschichte erklärt und rechtfertigt. Der animalische Organismus triplicirt sich wieder als der Gestaltungsprozeß, indem der Körper sich in sich selbst als ein Ganzes für sich faßt und bewegt, als der Assi-

milationsprozeß in seinem Verhältnisse zum unorganischen Objekte, und als der Gattungsprozeß in seinem Verhältnisse zu seinesgleichen. Der Gestaltungsprozeß vollendet sich in den Systemen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, aus welchen alle einzelne Glieder des Organismus mit ihren Funktionen sich erklären. Der Assimilationsprozeß bewegt sich theoretisch in den Gebieten der fünf Sinne, praktisch in der Assimilation selbst, d. i. im Athmen, im Hauchprozesse, im Essen und Trinken, und im Verdauungsprozesse, womit die praktische Wissenschaft der Medizin auf dieselben Gesetze eingehen muß, die sie mit Mephistopheles an der Logik verlacht, denn sie lehret nun selbst, wie Eins, Zwei, Drei zum Essen und Trinken nöthig sey. Das Dritte ist aber der Gattungsprozeß, welcher erst in Arten, dann in die Geschlechter sich zerlegt, womit der Begattungsprozeß gegeben ist, demnächst in der Krankheit des Individuums und zuletzt in dessen Tode seine Geltung behauptet: denn das Einzelne vergeht, die Gattung besteht, die Natur erweiset sich an dem Einzelnen in ihrer Negativität, aber an der Gattung in der Unendlichkeit dieser Negativität. So weit kommt sie, aber nicht weiter.

Wie viele hab' ich schon begraben!
Und immer zirkulirt ein neues, frisches Blut!

Indem aber in der Natur das Einzelne untergehet, erstehet der Geist, in dem es zu ihm selbst kommt. Demnächst triplicirt sich wieder das Verhältniß des Geistes in das subjektive, objektive und absolute Verhältniß. In der subjektiven Geistessphäre erweiset sich der Geist erstens anthropologisch, d. i. nach seiner ersten Unmittelbarkeit, als Seele, zweitens phänomenologisch, d. i. nach seiner Erscheinung, womit er in die Differenz tritt und zum Verhältnisse gelangt, als Ich, drittens psychologisch, d. i. nach seiner Wahrheit, als der Geist selbst. Wiederum erhebt sich die Seele innerhalb ihrer anthropologischen Sphäre aus ihrer unmittebaren Naturbestimmtheit (Aeußerlichkeit, Leiblichkeit) zum Gefühle, näher zum Selbstgefühle, als dem Innern, bis zur Empfindung, als der Wirklichkeit der

Seele oder der Identität ihrer Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, denn die Empfindung ist das Gefühl, welches die Aeußerlichkeit der Seele in ihr findet. Ebenermaßen entwickelt sich das Ich innerhalb seiner phänomenologischen Sphäre erstens als Bewußtseyn, — Bewußtseyn des Gegenstandes als eines andern, — zweitens als Selbstbewußtseyn, — Bewußtseyn des Ich als seines Gegegenstandes, — drittens als Vernunft, hiermit als Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, womit Objekt und Subjekt selbst als Eins vermittelt und begriffen, aber zugleich mittelst der dieser Einheit inwohnenden Negativität unterschieden werden. Jedoch ist diese Vernunft immer noch subjektiv, denn die Einheit ist noch formell, als im Bewußtseyn gegeben. Endlich triplicirt sich aber auch der Geist als Geist innerhalb der psychologischen Sphäre; denn der Geist erweiset sich erstens theoretisch, d. h. er weiß sich nicht allein von dem Objekte bestimmt, sondern auch diese Bestimmtheit als seine eigene, mithin das Objekt als ihm angehörig, er gelangt nicht anders zur Erkenntniß des Objekts, als indem er dieses in das Subjekt aufnimmt; er erweiset sich zweitens praktisch, d. h. er weiß sich nicht allein bestimmend, sondern auch das von ihm bestimmte Objekt als ihm angehörig, — es gehört zum vernünftigen Handeln, zur praktischen Erkenntniß wesentlich, daß das Subjekt, indem es aus sich heraustritt und das Objekt bestimmt, dieses nicht mehr als eine dunkle, fremde Macht vor sich hat, sondern als ihm eigen erkennt und darum ihm vertraut. Dazu gehört aber, daß drittens der Geist in seiner Freiheit, d. i. in der Identität seiner theoretischen und praktischen Seite sich erfaßt, womit die in der theoretischen und praktischen Sphäre noch formelle Einheit des Subjekts und Objekts, des Bestimmtseyns und der Selbstbestimmung sich realisirt und vollendet.

Es stehet in dem Lehrbriefe eines jeden Menschen geschrieben: „Handeln ist leicht“ — wenn es vernünftig ist, und es ist unvernünftig, wenn es das Objekt als eine ihm fremde, dunkle Macht in Bewegung setzt, — „Denken schwer“ — denn es

fordert Selbstverläugnung, es setzt theoretisch und praktisch Einheit des Subjekts und Objekts voraus, — „nach dem Gedanken handeln unbequem" — denn der Gedanke ruhet in der Freiheit, die Freiheit im Gesetze, und das Gesetz schließt die Willkür aus —; daraus folgt, daß „die Handlung nur vom Geiste begriffen wird. *)"

Mit der Freiheit des Geistes eröffnet sich das objektive Geistesverhältniß, in welchem nicht mehr das Objekt allein, sondern der objektive Geist den Gegensatz zum Subjekte bildet, denn der Geist ist nun in das Objekt übergegangen. Hier ist das erste die unmittelbare Rechtssphäre, in welcher das Subjekt unbefangen unter dem Gesetze, als dem objektiven Willen, a) im Eigenthume und b) im Vertrage sicher gehet, bis es c) in das Unrecht verfällt, womit es in seine Innerlichkeit sich reflektirt. Daher ist das zweite die Moral, welche das Recht der Subjektivität vindicirt, und diese Subjektivität des Willens zu ihrer Mitte hat, hiermit dieselbe in einen doppelten Gegensatz einführt, nämlich einmal in den Gegensatz zu dem allgemeinen, objektiven Willen, von welchem die einzelne Subjektivität bestimmt werde und doch ihr Recht, ihre Freiheit behaupten soll; zweitens in den Gegensatz zu dem Objekte, welches sie bestimmen und hiermit sich äußern, verwirklichen, aber zugleich in dem Objekte sich selbst anerkennen soll. Die höchste Steigerung dieses Gegensatzes hat zum Resultate das Böse, welches die Spitze der Subjektivität ist. Aber die Identität der Entgegengesetzten ergiebt sich in der Sitte, welche das dritte Hauptstück in der objektiven Geistessphäre ist: die Sitte ist das Prinzip des Staats, welches durch die Medien der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates selbst in immer weiteren Kreisen zur immanenten Einheit des äußern Rechts und der ethischen Innerlichkeit sich erhebet. Recht, Moral und Sittlichkeit bilden daher in diesem Reiche den-

*) Göthe's Werke, letztes Heft. XX., 125. 126.

denselben Cyklus, den wir zuletzt in der subjektiven Geistessphäre als theoretischen, praktischen und freien Geist sich entwickeln sahen: überall finden die Vordersätze, als Gegensätze, erst in dem dritten ihre Wahrheit.

Aber das Letzte ist das Verhältniß des absoluten Geistes, in welchem der Geist als absoluter sich offenbaret und hiermit auch das Verhältniß zu ihm als absolutes bestimmt: es sind aber der Momente wiederum drei. Das Erste ist, daß der Geist als absoluter unmittelbar da ist und sich darstellt, und hier ist das Verhältniß des Subjekts Anschauung, Anbetung der Gestalt, Kultus, Kunst und Poësie. Das Zweite ist, daß der Geist sich vermittelt und als Subjekt sich offenbaret, indem er sich herabläßt: und hier ist das Verhältniß des Subjekts der Glaube an die durch die Offenbarung erlangte Gemeinschaft. Das Dritte ist, daß der absolute Geist als solcher sich manifestirt, indem seine Vermittlung oder Offenbarung mit seiner Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit selbst vermittelt wird: und hier ist das Verhältniß des Subjekts das absolute Wissen, womit der Kreislauf sich vollendet, und die Logik als das Resultat wieder erscheint, der Begriff als Anfang, Mitte und Ende sich erweiset.

Jetzt erst legt es sich ganz zu Tage, daß und wie alle Gebiete der Natur und des Geistes nicht selbstständig, sondern nur als Verhältnisse, und zwar als Verhältnisse zu dem absoluten Geiste zu fassen sind, in welchem sie ihre Wahrheit, ihre Befriedigung finden und ihre Unruhe stillen. Eben darum ist das letzte Geistesverhältniß selbst absolut, weil es sich als das Verhältniß des Geistes zum absoluten Geiste, und hiermit als immanent, also vollendet weiß. Es kommt hiermit dem Geiste Ein Prädikat mit Gott zu. Joh. 4, 24.

Doch wir können die Gliederung in den Sphären des konkreten Seyns nicht weiter verfolgen, die Lineamente, die wir entdeckten, nicht näher ausführen. Denn es kam nur darauf an, die logischen Kategorieen auch im Konkreten nachzuweisen, und hiermit die Identität der Bestimmungen des reinen Denkens mit der Man-

nichfaltigkeit des Wirklichen zum Bewußtseyn zu bringen. Das Zweite ist, daß wir den specifischen Unterschied der logischen Kategorieen von den in der konkreten Wirklichkeit sich wiederfindenden Momenten aufzufassen suchen. Es fragt sich daher, wie sich die spekulative Logik zu der Philosophie der Natur und des Geistes verhalte. Die nächste Antwort ist, daß auf dem logischen Wege aus dem prius, welches das Seyn ist, die Bestimmungen und Momente desselben, als des Begriffs, in ihrem stetigen Uebergange sich entwickeln, wie sie successiv werden, wie sie fort- und in einander übergehen, wogegen sie in der konkreten Welt einzeln für sich erscheinen, und jede in sich selbst eine Totalität bildet, wodurch sie zu Bestimmtheiten werden, in welchen jener successive Uebergang negirt und in der Reihe der Bestimmtheiten doch wieder hergestellt ist. Was in der Idee wird, ist in der konkreten Welt da, womit das Werden nach Außen zunächst negirt, aber in dieser Sphäre selbst erhalten ist, und nicht minder draußen seine Fortsetzung findet. Die Folge davon ist die Erfüllung, welche die einzelnen Momente des Denkens durch ihre Konkretion erfahren, oder das Mehr, das wir in der konkreten Erscheinung finden, nur daß es nicht wo anders herkommt, sondern aus der Bestimmtheit selbst sich entwickelt und darin sich verdichtet; denn indem die einzelne Bestimmtheit in sich zurück gehet, entwickelt sich an und in ihr selbst, was logisch im Fortgange und Uebergange sich entwickelt, und muß sich in ihr entwickeln, weil es den Knoten der Entwicklung in sich hat, und dessen Bestimmungen in der Sphäre jeder einzelnen Bestimmtheit eben so wohl sich in sich reflektiren, als aus sich heraus weiter gehen, woraus sich sogleich der weitere Unterschied entwickelt, daß die reflektirte Entwicklung in der Sphäre bleibt, der die einzelne Bestimmtheit angehört, während in der Logik die weitere Entwicklung sich erhebet und die höhere Form findet.

Hieraus erklären und rechtfertigen sich zugleich die Analogieen höherer Bestimmungen in den niedern Kreisen, und die Bilder, die wir aus der Natur für Höheres entnehmen, aber auch umgekehrt

die Metaphern, die wir aus höheren Kreisen in niedere übertragen, weil sie darin liegen. So finden wir in der Natur Leben, das wir in die höhere Sphäre mitnehmen, wie in dieser den Geist, den wir in die niedere übertragen. So sind in der mechanischen Sphäre der Natur die Elemente der höheren Sphären in der jener Sphäre angemessenen Weise, wiederum in der organischen Sphäre die Vestigien des Geistes nicht zu verkennen.

Hiermit ist in jeder einzelnen Bestimmtheit das Ganze in der Weise der bestimmten Sphäre mikrokosmisch ausgedrückt, und die niedere, konkrete Sphäre der vorausgehende, naive Abdruck der nachfolgenden, eigentlicheren Bestimmung. Näher hat aber die Bestimmtheit, welche wir an den konkreten Erscheinungen entdekken, den tiefen Sinn, daß die Idee, welche allein ist, in jedem ihrer Momente ihrer selbst gewiß bleibt, und auch in ihrem Anderssein doch bei sich bleibt, indem sie sich selbst frei entlassend ihrer selbst absolut sicher und in sich ruhend sich weiß. In sofern ist zu sagen, daß die absolute Idee ihre immanente Freiheit zunächst an der Unfreiheit der Natur offenbare und beweise. Es unterscheidet sich aber hiernach von dem logischen Seyn und Denken nicht allein die Natur, als die bei sich bleibende und in sich den Kreis weiterer Entwicklung verschluckende Bestimmtheit seines Andersseyns, sondern auch der Geist, als die bei sich bleibende und in sich den Kreislauf vollendende Bestimmtheit seines Zusichzurückkehrens. Jedoch ist hiermit die stetige Verbindung, die Kontinuität in der konkreten Welt nicht unterbrochen, vielmehr durch die Einheit der logischen Idee in Fluß erhalten, während andererseits durch die Reflexion innerhalb jeder Bestimmtheit die Fülle gegeben ist. Die Negation, auf welcher die Bestimmtheit beruhet, bestehet mithin nicht bloß in der Reflexion in sich, wodurch sie für sich zur Totalität wird, sondern sie enthält, als Negation, zugleich „den Impuls über sich hinaus zu gehen und das Prinzip ihrer weiteren Entwicklung," in welcher die überwundene Bestimmtheit als Moment sich wiederfindet.

Die weitere Entwicklung dieser wichtigen Unterschiede zwi-

schen dem Inhalte der konkreten Welt und der Logik, welche nicht als äußerliche Form, sondern als die Seele und der Begriff dieses Inhalts selbst sich erweiset, muß und kann hier ausgesetzt bleiben; es ergiebt sich auch schon hieraus bei weiterem Nachdenken von selbst, wie die absolute, logische, stetige Idee von dem absoluten Geiste in seiner Fülle und Bestimmtheit sich unterscheidet.

Zu näherer Verständigung kann es noch dienen, an einer einzelnen konkreten Bestimmtheit deren Fülle in ihr selbst, indem sie als Bestimmtheit sich in sich reflektirt, und gleichzeitig ihren stetigen Zusammenhang mit der konkreten Welt überhaupt, mittels der logischen Idee, so wie das reale Leben der letztern selbst zur Anschauung zu bringen. Zum nächsten Beispiele können Raum und Zeit dienen, welche nicht allein jede für sich eine einigende Mitte ihrer Dimensionen, sondern auch beide unter einander im Punkt die Vereinigung und hiermit Verwirklichung finden. Dieser Punkt ist konkret der Ort, nach dem Raume Hier, nach der Zeit Jetzt, Heute. Eigentlich ist dieses konkrete Hier und Heute in allen Sphären das Dritte, als die vermittelte und vermittelnde Einheit: die Gegenwart ist das Höchste und Einzige, das Moment, in welchem die zerstreuten Glieder konkret und wirklich werden, und mit einander verwachsen.

Auch die Sprache bezeichnet die Gegenwart als das volle, energische Seyn, Zugegenseyn, Daseyn (wara: [illegible]), als das oberherrliche, eminente Seyn, praesens, als Grund und Ziel, Prinzip und Progreß des Seyns in Einem, *ὑπάρχον, παρόν*. Diese unmittelbare Thatsache der Sprache ist nunmehro zur spekulativen Wahrheit vermittelt und erhoben.

Eben darum ist aber der spekulativen Philosophie, so wie gleichzeitig der Poësie in ihrem gegenwärtigen Höhenpunkte, der Vorwurf weltlicher Ruchlosigkeit gemacht worden, weil sie der Gegenwart die Ehre gebe, und das Jenseits negire, welches doch der Gegenstand unseres Glaubens und Hoffens sey. Am meisten vernehmen wir diese schwere Anklage von solchen, welche damit Gott allein die Ehre zu geben meinen; sie setzen Gott selbst in das

belobte Jenseits, in einen unzugänglichen Glanz, ohne zu wissen, wie sehr sie darin mit Mephistopheles übereinstimmen, und gleichzeitig lehren sie doch Gottes Allgegenwart. So will auch Jeder, daß das Jenseits aufhöre, jenseits zu seyn, und gegenwärtig werde, womit sie selbst das Jenseits negiren und der Gegenwart den Preis zuerkennen. Wirklich ist Hier der Focus aller Strahlen, das Centrum, welches seine Dimensionen an ihm selbst hat, und in sich aufnimmt, wie wir denn an jedem Augenblicke sehen, welchergestalt sich die verschiedenen Momente, als Glieder einer Einheit, einander ablösen, wie diese Einheit stets in der Gegenwart wirklich wird, aber auch die Gegenwart nur ist, indem sie nicht bei sich stehen bleibt, sondern was hinter ihr liegt, mit sich fortnimmt, was vor ihr liegt, in sich aufnimmt, mithin eben so wohl sich als ihre Negationen negirt, welche eben dadurch wirklich werden, daß sie gegenwärtig werden. Indem die Gegenwart das Jenseits, das Hier das Dort, und das Heute Gestern und Morgen negirt, wird das Negirte das Negirende, nämlich Hier; oder was ist denn unter dem von der Gegenwart negirten Jenseits anders, als die Gegenwart des Jenseits zu verstehen, das Gegentheil des Gegentheils?

Zugleich mit dem Denker, dem wir jetzt nachdenken, ist auch der große Dichter unserer Zeit solcher Ruchlosigkeit gegen das Jenseits geziehen worden; sie sind nun selbst beide jenseits, womit für sie das Jenseits, das sie im Leben negirt haben, im Tode negirt ist, und von dem Gedanken fortwährend negirt werden muß, weil nur dadurch das Jenseits zur Gegenwart wird. Es wäre auch in der That die Gedankenlosigkeit selbst, wenn uns der Widerspruch in den beiden Worten: Jenseits seyn, entgehen könnte: dieser Widerspruch ist nur in der Negation des Jenseits aufgelöset.

Hiermit eröffnet sich ein weites Feld, auf welchem die poëtische Ironie gegen alle Seiten des Raumes und der Zeit sich dialektisch versucht, aber nicht mit der Negativität derselben abschließt, sondern im Nächsten, in der Gegenwart, gleich hier auf

der Stelle Stand faßt, um zu stehen, jedoch nicht darum Stand faßt, um unbeweglich stehen zu bleiben. Wir können nicht gehen, ohne zu stehen, und können nicht stehen, ohne hier zu stehen; aber wir können auch nicht stehen, ohne zu gehen, denn Zeit und Raum sind in allen Dimensionen Ein Kontinuum.

Die Philosophie hat uns an den Dichter erinnert, der ihr voraus gegangen ist. Ihn hören wir auch bei Tische mitten in der Lust des gegenwärtigen Augenblicks ein Lied singen, welches alle Tiefen der Seele auf einmal im heitersten Scherze bewegt.

Mich ergreift, ich weiß nicht wie,
Himmlisches Behagen:
Will mich's etwa gar hinauf
Zu den Sternen tragen!
Doch ich bleibe lieber hier,
Kann ich endlich sagen,
Beim Gesang und Glase — — Wein
Auf den Tisch zu schlagen.

Wir brauchen nur äußerlich auf den verschluckten Reim, den wir erwarten, aber nicht erhalten, Acht zu haben, um zu sehen, wie sich sogleich zum Anfange des vollen Behagens an der Gegenwart die Ironie selbst überbietet, und hiermit ihren Gipfel erreicht: denn sie begnügt sich nicht auf den Grund behaglichen Hierseyns und Daseyns das Jenseits zu negiren, sondern sie negirt das beglückende Hierseyn selbst, in sofern es bei sich stehen und hier beim Bier sitzen bleibt und versauert, statt im Geiste gegenwärtig zu seyn, dessen Bild der Wein ist, der Geist ist aber Bewegung. In dieser Negation des bloßen Hierseyns, welches sitzen bleibt, liegt mithin zugleich der positive Gehalt desselben, welcher wesentlich darin besteht, daß es von dem Jenseits sich nicht los sagt, sondern stetig in es eingeht, aber ohne Salto mortale, dessen es nicht bedarf, weil das Hier mit dem Dort sich verbunden weiß. Auf diese immanente Fortbewegung der Gegenwart, in welcher ihr Wesen bestehet, und womit sie ihr Gegentheil fortwährend negirt, deutet auch der Fortgang dieses unvergleichlichen Tisch-

liedes, indem es, von Einzelnem ausgehend, ohne dieses zu verlieren mehr und mehr aufnimmt aus den nächsten Liebesverhältnissen, und auf den Grund derselben in immer weitere Kreise sich ausbreitet und zuletzt Alles, was auch da ist, als die Kontinuität und Totalität feierlich zu Tische ladet, und mit einem Toast auf die ganze Welt abschließt.

Zum Preise der konkreten Gegenwart gehört daher nicht allein die Negation des abstrakten Jenseits, sondern auch die Negation des abstrakten Diesseits; indem eins mit dem andern fällt, ersteht die wahre Gegenwart, welche das Jenseits zu ihrer Erfüllung und Befriedigung als ihr eigenstes Element in sich aufnimmt. Es ist daher auch nur eine andere Seite derselben Lebensweisheit, wenn der Dichter, im Verlangen die Gegenwart mit der Zukunft zu erfüllen und hiermit die Zukunft zu vergegenwärtigen, in den süßesten, leisesten Tönen sein Abschiedslied zum Voraus singt:

Ach, ich bin des Treibens müde,
Wozu all der Schmerz und Lust?
Friede! Friede!
Komm, ach komm an meine Brust,
Die Vöglein schweigen im Walde,
Es regt sich kein Hauch.
Warte nur, balde
Ruhest du auch!

So negirt sich das Hier, das als solches, als bloßes Hier, die erste Negation ist, es negirt sich mithin in seiner Diskretion, um sich in seiner Kontinuität und Konkretion zu erhalten. Hier haben wir keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir. Hebr. 13, 14. Denn wir sind beides, die Pilgrime und die Bürger im Reiche Gottes. Ps. 39, 13. Somit wird das diskrete Hier konkret. Hier ist gut seyn, zwar nicht um Hütten zu bauen, aber um stille zu stehen, sich umzusehen, und stracks weiter zu gehen. Matth. 17, 4. Hier ist nichts anders, denn Gottes Haus, und Hier ist die Pforte des Himmels: ein Haus dem Herr zu dienen und ihn zu finden, und eine Pforte, die

weiter führet. 1. Mos. 28, 17. Pilatus suchet die Wahrheit in irrer Ferne, und verzweifelt deshalb daran; und siehe! sie steht vor ihm, est vir qui adest, Hier ist mehr denn Salomo. Hier, Herr und Gideon, Gott und Mensch. Richt. 7, 18. Und so ist auch Heute ein vorübergehender Augenblick für sich selbst, und zugleich ein bleibender und stetiger. Heute König, morgen todt. Sir. 10, 12. Aber eben darum ist das Heute mitzunehmen als das Leben. Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht. Ps. 95, 7. Hebr. 3, 7. und 4, 7. Heute gieb uns unser täglich Brod, so bitten wir täglich. Matth. 6, 11. und verstehen darunter immerdar. Luc. 11, 3. Heute ist Gott von Gott gezeuget, der Sohn vom Vater. Ps. 2, 7. Ap. 13, 33. Hebr. 1, 5. und 5, 5.; und Jesus Christus gestern und heute, und derselbe in Ewigkeit, Hebr. 13, 8. der da ist, und der da war, und der da kommt, Off. 1, 8. Heute ist und kommet. Luc. 23, 43.

Aber wohin führt uns der dürre, abstrakte Begriff der Negation und der Kategorieen? Wir haben gesehen, wie er uns zu Tische begleitet und in der Gegenwart lebt, wie er mit dem positiven Leben des Geistes in alle Verhältnisse eingehet und bis in die Sphären der Religion sich erhebt, und so können wir mehr und mehr erfahren, daß die Bewegung des Begriffs unter der Zucht der Kategorieen von dem wirklichen Inhalte des unmittelbaren Glaubens und Lebens, auf den der Christ stirbt, so wenig etwas verliert, daß vielmehr das Subjekt, welches mit dieser Unmittelbarkeit zerfallen und entzweit war, nur durch den Gedanken aus dem Schiffbruche gerettet und mit dem, was es verloren, wieder ausgesöhnet werden kann.

Aus dem Gesagten erklärt es sich auch, wie gefährlich jene Formeln sind, wenn sie nicht als immanent lebendig werden. Sie sind nicht bloß gefährlich in der Schule, wenn sie zu einem leeren, tödtenden Formalismus verbraucht werden; sie sind auch im täglichen Leben gefährlich, denn jeder Mensch geht damit um, ohne

es zu wissen, jeder Mensch abstrahirt und negirt, indem er denkt, — darin liegt zugleich der empirische Beweis, daß diese Form dem Geiste wesentlich angehört, — aber der Mensch geht auf diesen Wegen unter, wenn er auf halbem Wege stehen bleibt, und weder zu dem Gegebenen, das er halb verlassen hat, umkehrt, noch den Kreislauf vollendet, der ihn von selbst darauf zurückführt. Darum sagt Baco: **Philosophia obiter libata a Deo abducit, penitus hausta ad eundem reducit.**

III.

Zur Aussicht.

Es ist versucht worden, das allgemeine Bild der gegenwärtigen Philosophie zu vorläufiger Uebersicht in wenigen Umrissen zu entwerfen. Jetzt fragt es sich, ob es auch dem Leser zu Gesichte gekommen ist, und zu einigem Verständnisse verholfen hat, oder ob er, gleich den Gästen des Herodes Attikus auf der reizenden Villa Cephisia bei Athen, statt der gehofften Erfrischung unter der Masse von Kyrieuonten und Häsychazonten nur Ermüdung erfahren hat *), um zuletzt mit dem römischen Richter zu bekennen: Mihi non liquet **).

Erst sind wir des Nachmittags spazieren gegangen, einen exoterischen Umgang zu halten durch die vor uns ausgebreiteten reichen Gefilde reeller Erkenntniß; wir suchten hier und da anzuknüpfen, um die gegenwärtige Philosophie an ihren speziellen Aeußerungen, an ihren kundbaren Verhältnissen zu den einzelnen Wissenschaften zu beobachten und näher kennen zu lernen: in sofern war unser Anfang ein δειλινὸν περίπατον, welches uns mitten in die Sache versetzen sollte, — wir sind ohnehin alle erst des Nachmittags auf die Welt gekommen. — Dann haben wir einen guten Morgen in seiner ersten frischen Frühe zu benutzen

*) Gell. Noct. Att. I., 2.
**) Gell. N. A. XIV., 2.

gesucht, um in das Innere der Philosophie einzudringen, wir suchten sie in ihrer Werkstätte zu belauschen; das war ein *ἑωθινόν περίπατον*; wir hofften in stiller Morgenstunde desto vernehmlicher zu hören, was die Philosophie im innersten Lyceum aussagt, wir horchten auf ihre *ἀκροαματικά*. Aber nun fragt es sich auch, ob die Leser auch Hörer gewesen sind. Schon Aristoteles unterschied seine Leser und seine Hörer, denn zum Hören gehört Vernehmen und Verstehen; er schrieb deshalb nach Herausgabe seiner akroamatischen Schriften an Alexander, seinen königlichen Schüler: *ἴϑι οὖν αὐτοὺς καὶ ἐκδεδομένους, καὶ μὴ ἐκδεδομένους. ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν* *). Es heißt auch hier: wer es fassen mag, der fasse es; wer es aber nicht sogleich fasset, der kann es doch künftig fassen.

Zum Theil mag auch die Schuld des Nichtverständnisses oder einzelner Mißverständnisse weniger an dem Hörer liegen, als an dem Führer, welcher die Wege weisen wollte. Zu dem Ende dürfte es dienlich seyn, daß sich der Leser nunmehr selbst zu helfen sucht, und mit dem Lichte des Morgens in den Abend zurückgehet, — der Morgen wird sein Licht dem Abend, und der Abend seinen Johannisschein dem Morgen mittheilen, es trägt und hebet eins das andere wechselseitig. Aus Abend und Morgen wird erst der volle Tag. Wir sind auch wirklich schon aus dem Morgen zum Mittage gekommen, welcher die Wahrheit des Tages ist, wie Heute die Wahrheit der Zeit. Der Mittag ist aber nicht bloß die Mitte zwischen Morgen und Abend, als seinen Seiten, welche nach ihm Vor- und Nach-Mittag genannt werden, sondern die Mitte über denselben, in welchem sie aufgehoben und vereinigt werden, der Zenith, נְכוֹן הַיּוֹם, erectum diei. So wird der Mittelpunkt der Scheitelpunkt, und dieser der Standpunkt, *σταθερὸν ἦμαρ, τὸ σταθερὸν τῆς μεσημβρίας*. Diesen

*) Gell. N. A. XX., 5. Vergl. Gabler's Recension der Hegelschen Encyclopädie, dritter Ausgabe, in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. 1832. S. 220 flg.

Mittag haben wir in der vermittelnden Einheit der sich gegenseitig negirenden Gegensätze gefunden; wir haben ihn zuletzt an konkreten Beispielen zu veranschaulichen, und zu dem Ende die Philosophie aus der Poësie, die Poësie aus der Philosophie zu erklären gesucht.

Wenn wir auf diese Weise die Höhe der spekulativen Philosophie zu erlangen suchen, so wird auch die gewonnene Einsicht mehr und mehr zur Aussicht, welche zwar mehr und mehr in den Blick des Vogels übergehet, „aber sich doch noch malerisch genug hinter einander schiebt *)." Vor der einsamen, einförmigen Vogelschau ist der Geist durch die absolute Negativität geborgen, die wir an der Idee haben kennen lernen: es ist dafür gesorgt, daß wir nicht bloß die Spitzen von oben, sondern auch die Seiten von unten kennen lernen. Namentlich könnte es aber jetzt darauf ankommen, sich freier nach allen Seiten zu bewegen. Es liegt ohnehin in der „Ungeduld und Unruhe des modernen Bewußtseyns," den stetigen Gang des Gedankens zu unterbrechen, der gemessenen Fortbewegung der Idee vorauszueilen und in die Rede zu fallen: es mag daher jetzt, wo die Philosophie ihren Stand- und Höhepunkt erreicht hat, an der Zeit seyn, darauf einzugehen, und in die Zeit sich zu schicken. Wenn die Philosophie in sich selbst zur Ruhe gekommen, und der Wahrheit, als ihres Eigenthums, gewiß geworden ist, ziemet es ihr wohl, in das Gespräch des Tages sich zu mischen, um dem Verständnisse von mehreren Seiten, wie sie sich zufällig ergeben, und im lebendigen Wechsel des Gesprächs nach einander hervortreten, zu Hülfe zu kommen, überall aber den Kernpunkt von neuem in das Licht zu stellen, auch gleichzeitig, wie zur Probe, einzelnen namhaften Mißverständnissen zu begegnen, und den Grund aller Mißverständnisse nachzuweisen zu suchen. Wenn wir zugleich unsere Zeit und ihre Bedürfnisse im Auge behalten, so werden wir auch die zeitgemäße Erscheinung dieser Philosophie und ihre spezielle Bestimmung für

*) Göthe's Werke letzter Hand XV., 312.

die gegenwärtige Zeit immer näher kennen lernen, und mehr und mehr uns damit befreunden.

Was der Spekulation in ihrem Produciren immerfort entgegentritt, das erschwert auch das Verständniß ihrer Produktionen, welches ohne Selbstdenken nicht möglich ist. Diese Schwierigkeit liegt aber zunächst in dem uns umgebenden Gegebenen, oder vielmehr in der Unmittelbarkeit desselben. In diesem liegen die Vorurtheile, von welchen, wie Kant sagt, „selbst der weiseste unter den Menschen sich nicht ganz losmachen, und vielleicht zwar, nach vieler Bemühung, den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwickt und zwackt, niemals loswerden kann."

Diese Unmittelbarkeit ist an sich gedankenlos, bis wir in dem Unmittelbaren selbst den Gedanken d. i. die Vermittlung finden. Bis dahin ist die Unmittelbarkeit nichts anders als das Vorurtheil selbst: und in diesem Vorurtheile befindet sich mithin zunächst jeder Mensch so gewiß, als er in das Unmittelbare ausgesetzt ist. In unserer Zeit ist aber der Eifer gegen das Vorurtheil besonders angeregt, und doch wird dieser Eifer selbst wieder zum blinden Vorurtheile, wenn wir nicht zu der Einsicht kommen, daß das Vorurtheil nicht im Inhalte, sondern in der Form bestehet, nämlich in unserm Verhältnisse zu dem Inhalte, und daß mithin die Ueberwindung des Vorurtheils in der Ueberwindung seiner Form bestehet, welche die Unmittelbarkeit ist, die wir zu vermitteln haben. Häufig geschieht es dagegen, vornehmlich heut zu Tage, daß wir statt das Verhältniß der Unmittelbarkeit zu überwinden, um zum Urtheile zu kommen, umgekehrt den Inhalt wegwerfen und bei der Form stehen bleiben, von der wir uns losmachen sollten, um frei zu werden.

Mit diesem Vorurtheile, welches in der Unmittelbarkeit verwachsen ist, sind wir nun dermaßen behaftet, daß häufig auch die geistreichsten Menschen, selbst Philosophen, ihm verfallen, indem sie über Vorurtheile, die sie rügen, selbst im Vorurtheile bleiben, und mitten in der Verfolgung des Gedankens über das, was ihm in den Weg tritt, gedankenlos absprechen. Dies ist eine Erfah-

rung, welche in der Philosophie nach ihrem Grunde die eben angedeutete Erklärung findet; es ist mithin nicht sowohl das Vorurtheil, als das gedankenlose Verhalten zum Vorurtheile, welches der Philosophie den Eingang erschwert, indem sich einmal die, welche an die Philosophie gehen, zweitens aber auch die Philosophen selbst gelegentlich solchen Leichtsinns schuldig machen. Eben darum kann nicht genug aufmerksam gemacht werden, wie leicht wir mitten im Gedanken zu dem, was vor uns liegt, und uns gerade beschäftigt, gedankenlos uns verhalten. Diese Erfahrung, welche jede Reflexion auf uns selbst und auf das Thun und Treiben der Menschen im Reiche der Gedanken näher bestimmt und bereichert, ist von der Sprache selbst in der Redensart: in Gedanken seyn sinnreich ausgedrückt, denn es ist damit gesagt, daß der Gedanke selbst in seiner bestimmten Richtung den Gedanken, der in dem Gegebenen liegt, gedankenlos ignorirt. Wir sind oft so sehr in Gedanken, daß wir nicht zu dem bestimmten Gedanken kommen. Diese Gedankenlosigkeit ist es aber, welche so viele Mißverständnisse gegen die Philosophie erhält; sie beschleicht, wie gesagt, zunächst die, welche erst lernen wollen, und doch zum Voraus urtheilen, aber auch gelegentlich die, welche zu lehren unternehmen, und durch gedankenloses Absprechen über einzelne gegebene Verhältnisse der im Ganzen ausgesprochenen Wahrheit selbst schaden. Davon zeugen so viele einzelne gedankenlose Aussprüche geistreicher Männer über Dinge, in welchen sie den Gedanken, über Vorurtheile, in welchen sie das Urtheil nicht erkennen, wodurch das Mißverständniß über die Philosophie vermehrt und genährt wird: aber der Meister hat daran keine Schuld.

Eben darum ist aber zum Verständnisse der spekulativen Philosophie überhaupt nichts so wesentlich, als das natürliche Denken von dem spekulativen Denken zu unterscheiden; denn jenes mischt sich nur zu oft in dieses, es wirkt unversehens auch da noch nach, wo das spekulative Denken Eingang gefunden. Alles Denken bestehet in der Vermittlung, alles Natürliche ist dagegen unmittelbar. Das natürliche Denken bestehet daher in der ersten,

noch rohen **Vermittlung**, welche mithin noch mit der **Unmittelbarkeit** behaftet ist: das spekulative in der **absoluten Vermittlung**, d. i. in der Vermittlung durch sich selbst, welche mithin eben sowohl die Immanenz des Seyns im Denken, als die Superiorität des letzteren voraussetzt.

Wir haben in unserer Sprache für das natürliche Denken einen bezeichnenden Ausdruck, welcher zugleich zur Erklärung und Unterscheidung dienen kann; es ist der Ausdruck: **sich etwas bei der Sache denken**. Das Denken kommt dem Menschen, als solchem, als denkendem Wesen zu: homo cogitat, cum intelligit, cogitat, cum sensit, cogitat, cum cupit. Darum läßt es sich auch keiner absprechen, darum glaubt er auch gegen das collegium logicum, welches ihn erst denken lehren will, feierlichst protestiren zu müssen. Darum heißt es auch, daß sich doch jeder vernünftige Mensch bei jeder Sache etwas denken müsse. Aber daß er nicht die Sache selbst als den **Inhalt** der Vorstellung, sondern nur **etwas** davon, daß er es **dabei**, nicht in der Sache, daß er es nur **sich** denkt, womit das Denken subjektiv, meine Meinung wird, das gehört der noch nicht überwundenen Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit an. Darum sprechen auch **alle** Menschen mehr, als sie denken, — weil keiner in allem Einzelnen durchdringt, keiner Alles vermittelt, darum müssen die geistreichsten Menschen am meisten auf Vermittlung **aller** ihrer Aussagen Verzicht leisten, darum giebt ein Dichter dem Denker so viel zu thun, denn wie könnte der Dichter selbst alles ausdenken, was er vorstellt, ausspricht und zu denken giebt?

So viel ist klar, daß kein Mensch bei der Vorstellung allein stehen bleiben kann, er muß denken, er sucht eine Vermittlung, aber indem er bei der ersten Vermittlung stehen bleibt, und mit dem ersten Schritte abschließt und daran sich genügen läßt, — das **Erste** ist ihm das **Beste** — denkt er sich nur **etwas** bei dem Gegenstande, nicht den ganzen Gegenstand, der außerhalb des Denkens bleibt, mithin **etwas anderes**, als der Gegenstand ist. Es begegnet uns allen nur zu leicht, daß wir uns etwas anderes

denken, als wir uns vorstellen, das heißt, wir nehmen etwas anderes in uns auf, als wir vor uns haben. Wenn wir nun gleichwohl mit solcher subjektiven Meinung über das Objekt, das draußen geblieben ist, zu urtheilen wagen, so entstehet jene heillose Verwirrung, welche wir der Sprache zuzuschreiben pflegen, aber so eben in dem natürlichen Denken selbst gefunden haben. Ja, das natürliche Denken verhält sich gegen die Sprache selbst, wie gegen das wirkliche Denken, dessen Ausdruck sie ist, es meistert sie, wenn es ihre Negativität und Doppeldeutigkeit entdeckt, und weiß sich nicht darin zu finden.

Zum Denken gehört mithin das Nachdenken über unser eigenes Denken, das Denken des Denkens: ohne dieses ist das Verständniß der Philosophie, ohne solches Verständniß die Aufklärung über das Gegebene nicht möglich. Es kommt daher darauf an, daß wir weder dem Begriffe, noch dem gegebenen Gegenstand einen beiden fremden Zwang anthun; und darum ist, um die Philosophie zu verstehen und demnächst an dem Gegebenen zu üben und zu prüfen, große Wachsamkeit nöthig und — Demuth, so wie fleißige Uebung und Geduld. Wir dürfen auch nichts übersehen, nichts übergehen, bis wir es gefaßt haben. Je strenger die Selbstverläugnung, desto reiner der Lohn. Der Lohn ist Licht im Dunkel, oder Freiheit, sowohl die negative Freiheit von dem Gegebenen, als einem Fremden und Anderen, welches Andere erst in dem Gedanken anders wird, als auch die positive, welche darin besteht, zwar nicht von einem Andern, aber doch, nämlich von ihm selbst, bestimmt zu werden. Es ist aber noch nicht damit abgethan, wenn wir die Freiheit als die Identität des Bestimmenden und Bestimmten erfassen: da sie zugleich Freiheit von der einzelnen Subjektivität ist, so entgeht sie uns theoretisch und praktisch so lange, als wir das Bestimmende in dem einzelnen Subjekte suchen, welches wir als bestimmt vorfinden.

Es wird jetzt häufiger als je die Freiheit des Denkens gefordert, als wenn sie fehlte: aber wenn wir uns darüber klar werden, wenn wir uns wirklich dabei etwas denken, was kann es an-

ders

ders seyn, als die göttliche Natur des Denkens, das Unmittelbar-gegebene zu vermitteln, und hiermit in dem Entgegengesetzten das Denken selbst als die Vernunft zu erkennen? Der nothwendige Akt der Freiheit des Geistes ist daher die Vermittlung, wodurch der Gedanke von dem Gegebenen als von ihm selbst, wie der Wille von dem äußern Gesetze, als von dem Willen, bestimmt wird.

Gleicherweise wird jetzt mehr als je von der Vernunft geredet; und doch kommen wir nicht zur Vernunft selbst, eben weil wir bei der unmittelbar gegebenen subjektiven Erscheinung derselben stehen bleiben, statt von dieser Subjektivität uns frei zu machen, ohne den Inhalt zu verlieren.

So gehört es auch zum Geiste unserer Zeit, die äußere unmittelbar gegebene Form gegen den Inhalt zurückzusetzen und zu Ehren des Inhalts die Vergänglichkeit der Form zu behaupten; und doch bleiben wir mitten unter diesen Redensarten in der subjektiven Form unserer Gedanken stecken, doch hört man von eben diesen Menschen, die nie aus ihrer Subjektivität herauskommen, und gleichwohl immer von allgemein gültiger Vernunft reden, die Anklage gegen die Philosophie, als sollte von ihr aus bloßem, abstraktem Denken, oder aus selbstgebildeten Dichtungen und Hirngespinsten die Wirklichkeit auferbaut werden, während die erste Forderung der Philosophie ist, nicht vom Inhalte, aber von den gegebenen Formen, mithin auch von der Subjektivität zu abstrahiren. Indem dieses Letztere geschieht, erweiset sich die Philosophie nach ihrem Resultate als die Reproduktion des Gegebenen, als des Wirklichen, zu dessen Erkenntniß; und die Erkenntniß ist nichts anders, als die Aufnahme und Auflösung des Gegenstandes in den Gedanken; der Gedanke ist aber eben so absolut das prius, wie für uns das posterius. Eben darum muß die Philosophie bis auf den reinen Gedanken als das reine Seyn zurückgehen, und, wenn sie beides nicht identisch fände, das Erkennen des Gegenstandes, das Denken des Seyns aufgeben. Finden wir dagegen in dem reinen Seyn den reinen Gedanken, so ist auch der Grund gefunden, auf welchem die gegenwärtige Spekulation

stehet; finden wir demnächst in der Wirklichkeit den Begriff, in dem Begriffe die absolute Idee, in dieser die absolute Individualität, so ist auch das Resultat der Spekulation ausgesprochen.

Der Gedanke ist mithin nach seiner Reflexion in sich als das Wesen gerade das, was vorher als das angesehen wurde, was dem Gedanken sich entzieht. Denn wenn in der nächstvergangenen Periode des Denkens das Ding an sich gleichsam spottweise, aber in unbewußter Weissagung, das Noumenon oder das Gedankending genannt wurde, — womit dessen im Bewußtseyn gegebene Beschaffenheit als bloße Einbildung bezeichnet und von der uns unbekannten eigentlichen Bewandtniß unterschieden werden sollte, — so war es unserer Zeit vorbehalten, den Gegenstand des Gedankens als den Gedanken selbst, welcher erst hierdurch sein Gegenstand wird, mithin den Gedanken zugleich als seinen Inhalt zu erkennen und alle Momente desselben als eben so viele Bestimmungen des Seyns zu entwickeln, hiermit die Realität der Idee herzustellen, und die Monarchie des Gedankens, der das Seyn, das Wesen und den Begriff an ihm hat, und in der absoluten Individualität seinen Anfang und sein Ziel, seinen Grund und Gipfel findet, aufzurichten, erst nach dieser immanenten Entwicklung das gegebene Seyn, welches für uns als unmittelbar das erste gewesen war, — prius est in sensu — als das Posterius — prius est in intellectu — zu erkennen, hiermit die gesammte Welt in Licht zu verklären und von der ihr anklebenden Finsterniß zu erlösen, und Gott Selbst, als den Gipfel des Gedankens, der alle Momente des Begriffes umfaßt, als den absoluten Geist in der Personifikation seines einigen Wesens, hiermit in dem Lichte, das Er selbst ist, zu erkennen, womit sich der Pantheismus in Panlogismus, der superlative Monotheismus in Monologismus, und der abstrakte Theismus in die absolute Erkenntniß Gottes verwandelt.

Alles ist Licht, denn Alles ist Gedanke! Das erste Wort der Schöpfung ist: es werde Licht! Die Finsterniß ist selbst nur in sofern, als das Licht sie an ihm hat und mit ihr in Verbin-

dung steht, die Finsterniß ist das Nichts, aus dem die Welt gemacht ist, und nur in sofern ist das Nichts, als es das immanente Moment des Seyns ist.

Hiermit erweiset sich die gesammte Philosophie als Logik, die Logik als Ontologie, der Gedanke als wirklich, das Wirkliche als Gedanke, das νοούμενον ist das ὄντως ὄν, wogegen das Unwirkliche in der von der Totalität des Gedankens abgefallenen Einzelnheit besteht.

Was wir hiernächst als außerhalb des Gedankens vorfinden, vorher hatten und hinterdrein wiederfinden, — Natur und Geist, die Schöpfung und Gott selbst, — ist der Gedanke selbst in seinen unterschiedenen Momenten, welche nur in sofern der ursprünglichen logischen Natur entfremdet sind, als sie aus der Totalität und Integrität des Gedankens, aus dem logischen Zusammenhange gefallen sind. Durch solche Abstraktion, welche die flüssigen Momente des Gedankens von einander trennt und in dieser Trennung verfestet, — durch diese Erstarrung ist für uns Gott Selbst und Gott vor allen zu einem Einzelnen für sich, zu einem Getrennten, Abgesonderten geworden, Gott, der als die absolute Individualität mit der Schöpfung so zusammenhängt, daß sie ohne Ihn nicht ist.

Noch einmal! Alles ist Licht, denn Alles ist Gedanke. Was nicht Licht ist, ist als solches, als Einzelnes für sich, nicht wirklich, es negirt sich ja selbst, die Negation des Lichts ist nur als Moment des Lichts, das von diesem nicht abstrahirt; in sofern es aber abstrahirt, ist es nicht wirklich.

Zur Vorbereitung auf ein gründliches Verständniß der Philosophie ist aber hier noch Eins zu erläutern, worauf nicht genug aufmerksam gemacht werden kann. Die gegenwärtige Philosophie verkündigt sowohl die Identität des Seyns und Denkens, als auch die Identität der Realität und Vernunft. Beide Einheiten sind aber selbst wieder identisch, das ist eins; aber sie sind, was nicht zu übersehen ist, verschiedene Stufen Desselbigen, und das ist das Zweite, womit schon gesagt ist, daß eins aus dem andern folgt,

mithin das Letzte schon im Ersten enthalten ist, wie im Letzten das Erste enthalten ist.

Daß das Seyn, wie es auch ist, dem Gedanken angehört, ist eigentlich schon in jedem Urtheile ausgesagt, wornach das Einzelne nicht bloß dieses für sich, sondern auch ein Allgemeines ist, und beides durch den Gedanken als Eins verbunden wird. Gleichwohl will es uns nicht einleuchten, daß an den materiellen Dingen und den geistigen Individualitäten nicht noch etwas mehr als das Denken seyn sollte, und doch ist es im Gegentheil noch etwas weniger, — der Mangel der Kontinuität, — wodurch sie entweder für sich, oder für uns zu der Undurchdringlichkeit kommen, die dem Gedanken widersteht. Daß das unmittelbare Gefühl in Verbindung mit dem sinnlichen Verstande sich dagegen auflehnt und an jedem Klotze, an jeder Schreibefeder das Gegentheil ad oculos demonstrirt, beweiset nichts, als daß die Momente des Gedankens zerfallen und in ihrer flüssigen Kontinuität gelähmt, hiermit entfremdet sind. In dieser Beziehung ist allerdings mit der Welt der Gedanken eine Alteration vorgegangen, weshalb es eines neuen Lebensstroms bedarf, des ποταμὸς und der ῥοὴ des Herakleitos, um den versteinerten Gedankenpalast aus seiner Krystallisation zu befreien. Wirklich gehet auch durch alle Zeiten eine dunkle Kunde von der Erlösung und Wiederherstellung im Lichte der Wahrheit, eine Kunde, welche im Christenthume zur Wahrheit erfüllet und verklärt ist.

Es wird uns freilich schwer, wer wollte es läugnen? von unsern subjektiven Vorstellungen abzulassen, um zu den Kategorieen hindurch zu dringen, und alle vorabgegebene Bestimmtheiten aufzugeben, um zur Freiheit zu gelangen. Wer daher den Gedanken schlechterdings nur in sich, nicht außer sich sucht, nur sich, aber nicht dem Objekte zutraut, wer den objektiven, näher den substantiellen Gedanken, ohne irgend eine Belehrung anzunehmen, kurzweg für ein hölzernes Eisen erklärt, wer sich zu dem Begriffe der Negation nicht erheben kann und will, der wird auch nicht einsehen, daß der negirte Gedanke, welcher der Stein des Anstoßes

ist, darum doch dem Gedanken nach seinem Wesen angehört, daß er als negirter gedacht wird, als negirend denkend sich verhält, in beiden Momenten aber der Gedanke ist. Am leichtesten erledigt sich vielleicht in einem glücklichen hellen Momente das Mißverständniß über das substantielle Denken, das seinen Gegenstand an ihm selbst hat, an der absoluten Idee selbst, indem diese als übergreifende Subjektivität gefaßt wird. Wer aber nicht sogleich zum Verständnisse durchdringt, der schließet sich hiermit freilich selbst wenigstens zur Zeit von der spekulativen Erkenntniß aus, womit er entweder sein Unvermögen oder seine Unlust, den Mangel an Beruf oder an Willen dazu, ausspricht. Unrecht ist es aber jedenfalls, wenn wir uns beikommen lassen, die Frucht der strengsten Selbstverläugnung, das Ergebniß der emsigsten und tiefsten Forschungen, darum weil uns die neue Entdeckung paradox scheint und mit unseren gewohnten Vorstellungsweisen nicht sogleich in Uebereinstimmung zu bringen ist, als unvernünftig abzuweisen, ehe die Prämissen zur Einsicht gekommen sind.

Ist es nun schon schwierig, die Identität des Seyns und Denkens zu begreifen, so ist die weitere Entwicklung Desselbigen, wornach das Wirkliche nichts anderes als das Vernünftige und das Vernünftige wirklich ist, den gangbaren Vorstellungen noch viel entlegener und völlig zuwiderlaufend. So viel ist indessen einleuchtend, daß das Wirkliche nur in sofern von der Vernunft erkannt werden kann, als es selbst vernünftig, mithin nothwendig ist. Nothwendig ist aber das Wirkliche, in sofern es von der Vernunft nach deren Gesetzen oder Kategorieen bestimmt ist, und es ist in dieser Nothwendigkeit frei, in sofern das Bestimmte mit dem Bestimmenden identisch ist, d. h. in sofern das Wirkliche auch vernünftig ist. Hiernach wäre die Wirklichkeit als nothwendig von der Vernunft bestimmt, als frei zugleich die bestimmende Vernunft selbst. Damit wäre aber alles Zufällige als unwirklich beseitigt, denn es ist entweder nur für uns, nur relativ zufällig, mithin eigentlich nicht zufällig, sondern in seinem von uns nicht erkannten Totalzusammenhange, also vor Gott nothwendig, oder es ist

überhaupt nur Schein, nicht wirklich. In jener Beziehung ist das Zufällige wirklich, weil es eigentlich nicht zufällig, sondern nothwendig und vernünftig ist. Von diesem Zufälligen sagt Spinoza: Contingens est tantum defectus nostri intellectus, es ist nicht realiter contingens, sondern als real vielmehr necessarium: in diesem Sinne sagt Aristoteles: οὐκ ἐςι ἐπιςήμη τοῦ συμβεβηκότος. Außer diesem Zufälligen, was eigentlich nicht zufällig, und mithin wirklich ist, ist nichts zufällig, oder was noch unter diesem Namen zu seyn scheint, wenigstens nicht wirklich, sondern eitel Schein, der Schatten dessen, das ist.

Aber eben in dieser Konsequenz, welche das Resultat der Philosophie nicht abwehren kann, liegt mehr als ein Anstoß, mehr als ein Aergerniß und Mißverständniß. Indem Alles unter den Gesetzen der Vernunft, unter der eisernen Zucht der Kategorieen nothwendig ist und sich entwickelt, scheint die Freiheit gefährdet. Allein dieses Bedenken erledigt sich bald mit allen anderen Skrupeln, die daraus hervorgehen und damit zusammenhängen. Die Freiheit bestehet nicht in dem Mangel, sondern in der Immanenz der Kategorieen, sie entstehet erst mit dem Begriffe und bestehet in ihm allein. Mit der Freiheit ist aber auch das Leben und die Fülle seiner Erscheinungen, die Mannichfaltigkeit seiner Entwicklungen, und aller Sphären Musik und Tanz erhalten: der Gedanke ist reich genug, die Welt zu erfüllen.

Gegenwärtig kommen schier alle Stimmen der Zeit, von den verschiedensten Standpunkten aus, darin überein, daß sie der spekulativen Philosophie, welche die Welt aus der Idee reproducirt und in deren Kategorieen bannet, das historische Prinzip entgegensetzen. Damit suchen sich die unter sich selbst verschiedenen Denkweisen gemeinschaftlich gegen die Philosophie abzuschließen und gegen deren dialektische Fortbewegung so lange zusammen zu nehmen, als es gehen will, indem jede zunächst in ihrer Sphäre bleibt, und auf ihre Weise die Vermittlung versucht, und Befriedigung findet, bis sie etwa weiter geführt wird. Das historische Prinzip selbst enthält aber nach seiner Wahrheit eine doppelte Bedeu-

tung, womit es sich der in der Philosophie thätigen Alleinherrschaft der absoluten Idee zu entwinden bemüht ist.

Einerseits soll damit, dieß ist das Erste, das Objekt als Gegensatz und Unterlage für das Subjekt gesichert und die Realität der Welt begründet werden; in sofern ist das historische Prinzip näher als Realismus bezeichnet. Aber wenn die Idee die objektive Realität nicht aus ihr selbst erhält, so wird sie auch nie dazu kommen, sondern mit dem transcendentalen Idealismus abschließen müssen, welcher seine objektive Welt für sich hat und in der Erscheinung anerkennt, hingegen die eigentlich objektive Welt ignorirt, weil er die Identität der Erscheinung mit ihrem Inhalte bestreitet. Hieraus ist zugleich zu erkennen, daß unsere Zeit wirklich noch auf diesem Transcendental-Idealismus ruhet, welchen sie längst hinter sich zu haben meint. Der Irrthum desselben liegt aber erstens darin, daß er die Idee als blos subjektiv faßt, und diese Subjektivität mit dem einzelnen Subjekte identificirt, zweitens darin, daß er die Erscheinung mit ihr selbst, mit ihrer Grenze abschließt, statt daß sie darüber hinausgehet. Daraus entwickelt sich aber auch die tiefe Wahrheit dieses Idealismus, die er selbst von sich abwehrt, nämlich die Identität der Erscheinung, näher der Vorstellung mit dem Objekte, woraus die Identität der Idee mit der objektiven Realität folgt, welche auf der Herrschaft der Idee über die objektive, hiermit bestimmte Welt, näher auf dem Uebergreifen der allgemeinen Subjektivität über das Seyn, oder auf der absoluten Negativität des Seyns und Denkens beruhet, wornach die Erscheinung innerhalb ihrer bestimmten Form, als endliche Gestalt, eben deswegen mit ihrem unendlichen Inhalte identisch ist, weil sie die damit gesetzte Grenze eben sowohl setzt als darüber hinausgeht *).

---

*) Zum Beispiele kann die höchste Erscheinung dienen, d. i. die Erscheinung Gottes im Menschen, als im Fleische. Sie ist ihrem Inhalte angemessen und mit demselben identisch, somit ist der Inhalt, d. i. die Fülle der Gottheit, in der Erscheinung beschlossen, denn der Inhalt über-

Andererseits soll aber eben durch das historische Prinzip der realen Welt das Werden dessen, das sie noch nicht ist, der Fortgang in's Unendliche gesichert werden, und in sofern ist es näher als das praktische Prinzip bezeichnet, welches sich, einseitig wie es ist, einer Philosophie entgegenstellen muß, die kraft der absoluten Realität der Idee allen Progreß zu hemmen scheint, und mittelst ihres kategorischen Absolutismus die Welt für fertig erklärt. Aber durch diese Erklärung ist das Unendliche nicht geläugnet, sondern berichtigt, indem sich dessen Gegenwart und Immanenz erweiset, der Fortgang nicht abgeschnitten, sondern erklärt, indem die Realität des Andern, zu dem das Einzelne fortgehet, in der Vernunft selbst sich offenbaret. Denn das wahre Unendliche ist erst in der absoluten Negativität des immanenten Seyns, der wahre Fortgang erst in dem Uebergreifen des Denkens über das Seyn, mit dem es identisch ist, enthalten. Amerika ist da, wiewohl Kolumbus erst darauf lossteuert: hier oder nirgends geht die neue Welt an.

Hiermit ist das historische Prinzip, welches von einer gesunden Anschauung ausgehet, als realistisches und praktisches zugleich, von der Philosophie selbst, der es sich entgegensetzen zu müssen meinte, in seiner eigentlichen Wahrheit entwickelt und aufgekläret, aber auch zugleich der Einwand gegen die Philosophie in sich selbst zusammengefallen, ohne daß die Wahrheit, die ihm zum Grunde liegt, gefährdet wäre. Wer es fassen mag, der fasse es!

---

bietet die Gestalt nicht mehr, als diese selbst über sich hinausgehet, sich negiret, und hiermit die Kontinuität erhält. Die christliche Dogmatik sagt dasselbe, wenn sie lehret, daß die Offenbarung Gottes im Menschen erst im Tode des Menschensohnes vollendet sey. Der Unglaube an die Gottheit Christi, welcher die Sünde der Welt und dieser Zeit ist, ruhet auf dem kritischen oder transcendental idealistischen Unglauben an die Identität der Erscheinung mit ihrem Inhalte, der Form mit der Substanz, oder des Endlichen mit dem Unendlichen, welches letztere allerdings das Uebergreifende, aber darum nur um so mehr mit seiner Erscheinung identisch ist.

Wichtiger ist ein anderer Einwand, welcher einer genaueren Beleuchtung bedarf. Wenn alles Zufällige entweder nur für uns zufällig, oder gar nicht ist, weil nichts ein contingens reale seyn kann, weil Zufälligkeit und Wirklichkeit in der Verbindung einen vollkommenen Widerspruch geben, noch einmal, wenn Alles entweder nur relativ zufällig, oder Schein ohne Wesen ist, oder ein Schein, den das Wesen als sein Gegentheil an ihm hat, so ist eigentlich oder vor Gott doch Alles nothwendig, nichts zufällig. Hiermit fallen wir aber, wer könnte es läugnen? aus dem logischen Widerspruche eines zufälligen Wirklichen in den moralischen Widerspruch, wornach das Böse wie das Uebel vor Gott entweder im Zusammenhange mit dem Ganzen nothwendig und deshalb wirklich ist, oder aller und jeder Realität ermangelt. Gegen Beides sträubt sich die unmittelbare Empfindung, der unmittelbare Glaube; denn wie kann die Sünde, welche von Seiten des Sünders in dem Abfalle von Gott, von Seiten Gottes in dem Mißfallen Gottes besteht, in dem Wesen Gottes begründet seyn? und wenn sie hiernach nicht nothwendig ist, wie kann sie darum zu einem eiteln Scheine verflüchtigt werden, während sie uns thatsächlich zu Haus und Hof kommt und im innersten Herzen sich regt? während sie in Gott selbst seinen Liebes-Zorn erregt? Ist sie vor Gott nichts: wie kann sie den Geist Gottes betrüben und zur Erlösung bestimmen? Daraus scheint zu folgen, daß sie nicht nothwendig, aber wirklich ist. Wenn sie aber wirklich ist, so können nothwendig oder vernünftig und wirklich nicht Prädikate Desselbigen seyn. Das ist also der Einwand, welchen das Gefühl, näher der Glaube, dem absoluten Denken und Wissen entgegenstellt, indem er an dem Bösen eine Wirklichkeit aufweiset, die auch vor Gott nicht nothwendig ist.

Wir könnten zuerst fragen, wie das Zufällige als Böses zur Wirklichkeit habe gelangen können, denn wie kann vernünftigerweise etwas wirklich seyn, was nicht nothwendig ist? Aber damit ist das Bedenken nicht gelöset, welches sich darauf gründet, daß Böses und Uebles nicht nothwendig seyn könne, weil es aus Got-

tes Willen und Gesetz nicht folge, aber eben so wenig unwirklich sey, weil der Unterschied zwischen Gut und Böse von allem Gegebenen das heiligste und ursprünglichste ist, denn der Baum solcher Erkenntniß, an welchem sich die ersten Menschen vergriffen, stand schon im Paradiese.

Die Gegner gestehen uns gern zu, daß nach unserer Vernunft die Wirklichkeit des Bösen nicht zu begreifen sey, weil seine Nothwendigkeit nicht erhelle, und diese cessire darum, weil nur der Wille Gottes das Nothwendige, das Böse aber gegen diesen Willen sey. Sie verzichten daher auf eine rationale Erklärung des Bösen, als des Irrationalen, aber bleiben zugleich bei der gegebenen Wirklichkeit im Glauben stehen, die Vernunft möge lehren, was sie wolle. Wirklich ist der Konflikt nicht zu läugnen, der uns vorgehalten wird; und was wird uns daraus erretten können? Nichts, als dieselbigen Kategorieen, welchen er zugeschrieben und zur Last gelegt wird, weil sie nicht verstanden sind. Diese haben uns schon gelehrt, Seyn, Daseyn und Fürsichseyn, Wesen, Existenz, Dingheit, Erscheinung und — Wirklichkeit zu unterscheiden, sie lehren uns auch die immanente Nothwendigkeit vom Zwange, der seine Bestimmung von Außen bekommt, die Freiheit von der Willkür, die ihre Bestimmung nicht aus dem eigensten Wesen des Individuums, sondern aus einem vereinzelten Momente desselben, von dem Selbst des Individuums erhält, genau und klar zu unterscheiden. Hiernach ist auch das Böse zu denken, es ist nicht wirklich, denn es ist nicht nothwendig, es besteht vielmehr eben in dem vergeblichen Versuche das Nichtwirkliche zu verwirklichen, es kann mithin nur zufällig seyn, aber diesem Zufälligen kommt das Daseyn zu und das Fürsichseyn, in dem es besteht, und bei dem es stehen bleibt, so wie die Existenz, die aus dem Wesen des Bösen, der Selbstheit hervorgeht, und Erscheinung, die sich äußert, aber weiter kommt es auch nicht. Mit der Wirklichkeit ist also dem Bösen Daseyn und Existenz nicht abgesprochen. Da es zufällig und das Zufällige nicht wirklich ist, so ist es auch nicht vernünftig, nicht gesetzmäßig, aber die Ver-

nunft erkennet ihre Negation, die Negation ihres Gesetzes als möglich, nur daß dieses Böse aus seinem Daseyn nie zur Wirklichkeit kommt. So ist das Böse auch nicht nothwendig, aber es ist nothwendig, einmal, daß es möglich ist, zweitens, daß es doch nicht sich realisiren kann. Wie es möglich ist und doch nicht wirklich, so ist es auch ein Akt der Willkür, und doch nicht frei, weil es dem ursprünglichen, immanenten Gesetze nicht treu geblieben ist.

Es ist nicht die subjektive Vernunft, sondern die Vernunft überhaupt, welche dem Bösen als dem Zufälligen mit der Nothwendigkeit auch die Wirklichkeit abspricht; aber es ist eitel subjektive Vernunft, welche mit der Wirklichkeit das Daseyn, die Existenz und die Erscheinung des Bösen für negirt hält; diese Subjektivität fällt also nicht der Philosophie, sondern dem Einwande dagegen zur Last.

Dieses ist mithin das Zufällige, das nicht wirklich ist, aber es haftet an der Wirklichkeit, als der Gegensatz; es ist dasjenige, was die Idee in ihrer absoluten Negativität an der Wirklichkeit oder Substantialität überwindet, indem sie das Substantielle, welches sie selbst ist, mit sich nimmt.

Anderes Zufällige ist hingegen nur zufällig für uns, es verhält sich in sofern zur Zeit gegen den Begriff gleichgültig, es ist das, in dem wir nicht auslernen, denn es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Darum werden sich auch Spuren der Begriffsbestimmungen allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses wird sich darum durch sie nicht erschöpfen lassen. Hier ist es, wo die Fülle des Lebens in den Namen und Formeln nicht aufgehet, mit welchen wir uns daran versuchen; darum werden wir auch, indem wir tiefer sehen, uns frei gestehen, daß etwas Anonymes dabei ist.

Nur zu beklagen ist es daher, wenn dieses aus der Philosophie selbst sich ergebende Moment übersehen und überschritten wird. Dahin gehört neben vielem andern, was weniger auffällt, der Versuch, im Reiche der Thierwelt die Wallfische als die spekulative Philosophie, die Hayfische als die skeptischen und kriti-

schen Richtungen, die Lachse als die Literaturzeitungen, die Häringe als die politischen Zeitungen, und die Hechte als beißige Religionsverfolgungen zu begreifen, oder das Unternehmen die tiefe Auffassung der Weltgeschichte in dem Systeme der vier Weltalter bis in das Einzelnste zu verfolgen, und jedem Landstriche, jedem Städtchen seine spekulative Bedeutung anzuweisen, oder die Weise, wie das Königl. Preußische allgemeine Landrecht nebst der Gerichtsordnung nach den sieben Bitten des Vaterunsers analysirt und konstruirt worden ist. Und doch liegt auch diesen Verirrungen eine tiefe Wahrheit, der Bezug des Einzelnen zum Allgemeinen, zum Grunde.

So viel über das schwierige Kapitel von dem Zufälligen; was darüber gesagt worden ist, kann zugleich zu näherer Erläuterung und desto gewissenhafterer Anwendung der Kategorieen dienen. Je ernstlicher wir unter ihrer Zucht arbeiten, desto bestimmter werden sich die mannichfaltigen Mißverständnisse und Fehlschlüsse erledigen, auf welchen alle gegen die Philosophie gerichteten Anklagen beruhen.

Unter diese Anklagen gehört insbesondere auch die verschiedentlich ausgesprochene Behauptung, daß nach der Geheimlehre dieser Philosophie der Gott, von dem sie etwa noch rede, der Mensch sey, denn der Mensch sey ihr das Höchste, der Mensch sey die absolute Persönlichkeit, mit welcher die Logik —— theologisch abschließe, ohne zu Gott selbst zu kommen.

Dergleichen Anklagen sind zum Behufe der Erledigung nicht so wohl zu bestreiten, als zu bejahen. Was sie aussagen, ist eigentlich die Wahrheit, aber was sie damit meinen, bleibt hinter dem, das sie sagen, weit zurück, und ist der Irrthum, der auf sie selbst zurückfällt. Jene Anklage verstehet weder die angeklagte Philosophie, noch sich, sie befindet sich sowohl über den Menschen, dem sie die Gottheit, als über Gott, dem sie die Menschheit abspricht, indem sie das Gegentheil an der Philosophie rüget, in den allertrübsten Mißverständnissen; sie weiß nicht, daß sie damit auch den christlichen Glauben angreift, oder sie rationalisirt auch diesen. Wenn

die Philosophie den Menschen als Gott denkt, und Gott unter dem Bilde des Menschen weiß, so liegt für alle diejenigen, welche wirklich denken und nicht bei dem Worte müßig stehen bleiben, die Frage sehr nahe, wer der Mensch sey. Ist denn etwa unser einer der Mensch, ist denn irgend ein Mensch der Mensch selbst?

Allerdings ist die Menschheit und hiermit die Persönlichkeit auf das Geschöpf übertragen, welches darnach genannt ist, weil es zum Herrn der übrigen Schöpfung bestellt ist, und von dieser, d. i. von der Natur in der Schöpfung durch das im Bewußtseyn zu ihm selbst gekommene Seyn, d. i. durch die Menschheit sich unterscheidet. In sofern ist der Mensch freilich als Geschöpf geschaffen; aber daraus folgt eben, daß der Mensch an und für sich, die Menschheit überhaupt unerschaffen ist, denn sie ist es, nach welcher von Gott der Mensch geschaffen ist. Mit der Menschheit ist auch die Individualität, mit dieser die Herrschaft über die Natur auf das Geschöpf übertragen. Aber wie das erschaffene Individuum auf die Individualität Gottes zurückweiset, und der Herr, als der das Individuum bestellet ist, auf den Herrn, der ihn bestellt, so setzt der erschaffene Mensch den unerschaffenen Menschen voraus; dieser unerschaffene Mensch ist das Ebenbild des göttlichen Wesens und der Abglanz seiner Herrlichkeit, das Bild des unsichtbaren Gottes, — divina humanitas, — und der Erstgeborene vor aller Kreatur. Mithin ist der Mensch selbst, nämlich der Urmensch, Gott selbst, und Gott Mensch, weil er Person ist. Nach dieser Persönlichkeit, nach dem Bilde Gottes, hat Gott den Menschen geschaffen, der als Geschöpf so wenig der Mensch selbst ist, als er Gott ist.

Schon hiernach ist es das Widersprechendste, was gesagt werden kann, wenn die Philosophie beschuldigt wird, daß sie einerseits auf ihrem Wege zu der Persönlichkeit Gottes nicht gelange, noch gelangen könne, andererseits statt dessen den Menschen als den absoluten Geist auf den Thron Gottes setze; denn wenn der Mensch überhaupt, hiermit die Person als absolut gefaßt wird, so ist hier-

mit Gott schon gefunden, wir finden ihn, indem die Idee bis zu ihrem Gipfel sich bewegt, in welchem sie allein Genüge findet, aber wir finden ihn nirgends anders als in dem Urmenschen, nach dessen Bilde und Aehnlichkeit Adam erschaffen ist. Das ist der Anthropomorphismus, welchen die Philosophie entwickelt und erklärt.

Es fraget sich jetzt näher, wie das erschaffene Seyn, welches ebenfalls im Bewußtseyn gipfelt, von dem unerschaffenen Seyn Gottes sich unterscheidet. Indem sich Gott selbst setzt und bestimmt, hiermit personifizirt, negirt er sich, aber die Negation ist ihm immanent, das Endliche ist die Bestimmung des Unendlichen, welches dadurch nicht aufgelöset, sondern aufbewahret und vollendet wird, mithin ist Gott durch diese Negation sowohl diesseits als jenseits Person, aber nach dem Wesen in dem Andern seiner Er selbst. Nicht ist ihm die Grenze gesetzt, sondern Er ist es, der sie sich setzt, das Endliche ist dem Unendlichen immanent. Gott bleibet desselben göttlichen Wesens in jeder Person, das Absolute ist nach seinem Begriffe Eins. Näher ist Gott nur in sofern, als er Person ist, aber er personifizirt sich selbst von Ewigkeit, mit seiner Personifikation ist sofort auch die zweite Person gesetzt, mit dem Vater auch der Sohn, der Urmensch, als die zweite Person, der ὅρος, heute erzeuget vom Vater. Mit diesem Dualismus Gottes ist aber auch die dritte Person Gottes gegeben, welche wiederum die Grenze als die Negation negiret, und darüber hinaus gehet, vom Vater und Sohn ausgehet, so doch, daß in jeder Person die anderen Personen sind, weil der Gottheit die Grenze immanent ist. Darum kann gesagt werden, daß der Vater Gott im Allgemeinen ist, indem er sich setzt, der Urunendliche, der sich selbst vollendet, hiermit aber auch den Sohn erzeuget von Ewigkeit, und der Sohn ist der Urendliche, der Urmensch, vom Vater gesondert, Gott im Besondern, und doch Eins mit ihm, weil beiden die Grenze immanent ist, und der Geist der Einzelne, in welchem die allgemeine und besondere Person Eins sind, indem sie von beiden ausgehet; aber es ist auch hinzuzusetzen, daß darum die Besonderheit und Einzelnheit dem Allgemeinen,

das Allgemeine und Einzelne dem Besondern, das Allgemeine und Besondere dem Einzelnen nicht mangelt, denn die Negation ist immanent, und das Absolute ist Eins. Doch hiermit ist noch keine Schöpfung gegeben, sondern Gott — ist Gott, die Fülle des göttlichen Wesens ist in den unterschiedenen Personen unveränderlich dieselbe.

In der Personifikation Gottes ist erstens die Unendlichkeit des göttlichen Wesens, zweitens die Endlichkeit desselben negiret, womit die drei Personen in der absoluten Idee gegründet sind; aber das göttliche Wesen selbst ist nicht negirt, denn dieses bestehet weder in der diskreten Endlichkeit, noch in der diskreten Kontinuität oder Unendlichkeit, sondern in der Kontinuität selbst, in der Identität des Endlichen und Unendlichen, oder in der durch sich selbst bestimmten, d. i. absoluten Unendlichkeit. Indem aber das göttliche Wesen selbst negirt wird, — und es ist nothwendig, es ist in dem göttlichen Wesen selbst begründet, daß es auch diese Negation an ihm hat, — entsteht die Schöpfung. Als die Negation Gottes ist die Schöpfung nicht Gott, sie ist nicht Gott selbst in Gott, aber Nicht-Gott in Gott. Als die Negation des Seyns, das Gott ist, ist sie das Nichtseyn, welches aber ist, weil das Seyn dieses Nichtseyn an ihm hat. Näher ist Gott das absolute Seyn, mithin dessen Negation das Seyn, das nicht absolut, d. i. nicht durch sich selbst, aber durch Gott ist. Als die absolute Idee ist Gott die Einheit des Seyns und Denkens, des Subjekts und Objekts, des Lebens und Erkennens, mithin die Negation dieser Einheit, die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, welche dessen ungeachtet zusammengehören; was dem einzelnen Subjekte Objekt ist, ist diesem selbst Subjekt. Endlich ist Gott die absolute Person, d. i. die Person durch sich selbst, Personifikation, mithin die Negation entweder nicht Person, wie die Natur in ihrer Vereinzelung erscheint, oder nicht absolute Person, wie der Mensch, in welchem die Schöpfung mithin zur Idee, d. i. zur Identität des Subjekts und Objekts, des Erkennens und Lebens zurückkehrt, denn der Mensch ist nicht bloß Subjekt; aber

diese Identität, welche der geschaffene Mensch ist, ist nicht absolut, sondern durch Gott: Person, aber nicht Personifikation. Er ist geschaffen und zwar nach dem Bilde des Urmenschen, und wie er von Gott durch den Sohn und nach diesem geschaffen ist, so ist er auch nach dem Falle, d. i. nach seiner Abstraktion von dem, durch den er ist, erlöset durch den Urmenschen, welcher darum Mensch im Fleische wird.

Hiermit erklärt sich sowohl die Personifikation Gottes als die Schöpfung aus der dem höchsten Seyn wesentlichen Immanenz der Negation, wornach Gott, indem er sich nach seiner Unendlichkeit und Endlichkeit negirt, Er selbst ist und bleibt, und indem er sich nach seinem Wesen selbst negirt, nicht Er selbst ist, und doch ist. Und dieses ist eben das — unbegreifliche Wunder der Schöpfung, welches dennoch der Begriff selbst entwickelt und an ihm hat. Es ist gesagt worden: mens notior est corpore, denn das Licht ist heller als das Nicht-Licht; es ist aber auch hinzuzusetzen: Deus notior est creaturâ.

Wir haben hier ein großes Geheimniß aus seiner Unmittelbarkeit, welche die Verhüllung ist, nach Anleitung der vorhin entwickelten Bestimmungen des Seyns und Denkens zu entwickeln und näher in Formeln zu bestimmen gesucht; allein es ist damit die weitere, freiere und vollere konkrete Ausführung nach der Schrift noch nicht gegeben, aber auch nicht verschränkt. Hier konnte es indessen genügen, an einzelnen Beispielen die Auflösung des Widerspruchs zu erweisen, in welchen die Philosophie mit dem Gegebenen tritt, wenn der Gedanke nicht in es eingehet. Es erweiset sich aber auch daran immer mehr, daß es jedem einzelnen Subjekte als solchem gesagt ist: Bis hierher und nicht weiter: hier sollen sich legen deine stolzen Wellen. Aber die Aussicht erweitert sich doch mit jedem Schritte.

Wir haben uns beiläufig mit einzelnen Einwendungen gegen die Philosophie beschäftigt: es ist jetzt noch an das letzte Wort ihres Stifters zu erinnern, welches darauf rücksichtigt. Er nennet solche Einwürfe „zufällige Einfälle in den einfachen immanen-

ten

ten Gang der Entwicklung," er rechnet sie auf „die eigenthümliche Unruhe und Zerstreuung unsers modernen Bewußtseyns," und stellt „das ungeduldige voreilige Selbstdenken" der „ruhigen Selbstverläugnung eigener Reflexionen und Einfälle" entgegen, aus welcher Platons plastischer Vortrag und Dialog hervorgehen konnte, während in unseren Zeiten Niemand die Zeit erwarten kann und jeder sogleich mit Reflexionen dreinfällt, die selbst erst der Kritik bedürfen und in dem Systeme ihre Stelle finden müssen, wenn wir nur darauf Acht haben wollten. Es ist diese Unart nichts anders als „das ungebildete Benehmen bei einer Kategorie, die betrachtet wird, etwas Anderes zu denken, und nicht diese Kategorie selbst."

Wir kehren jetzt zu dem allgemeinen Bilde der Philosophie zurück, das demnächst Jeder selbst in sich aufnehmen muß, um zum Lichte zu kommen; denn wer das Pfund vergräbt, ohne damit zu wuchern, der ist ein fauler Knecht, welcher der äußersten Finsterniß verfällt, da ihm auch das genommen wird, das ihm anvertraut war. Anvertraut war ihm die Vernunft, als das Licht, welches seinen Gegenstand in Licht verklärt. Aber das Wirkliche bleibet so lange dunkel, und die Vernunft so lange unwirklich, bis wir im Denken selbst das Seyn, mithin auch im Seyn den Gedanken, in der Vernunft die Wirklichkeit und in der Wirklichkeit die Vernunft, und selbst in der materiellen Natur die dem Gedanken selbst angehörige Negation desselben entdecken. Hiermit zeigt es sich aber auch sogleich, wie diese Entdeckung, welche die gegenwärtige Philosophie zu der ihr adäquaten Form erhoben hat, unserer vielbewegten und vielgetrübten Zeit dienen kann, und wozu sie dieser gegeben ist. Nicht verkennen wir in dieser Zeit die Lichtblicke für die Zukunft, die Schätze aus der Vergangenheit, die Goldkörner aus der Gegenwart, welche keiner Zeit fehlen: aber wer könnte auch den im Allgemeinen über sie ausgegossenen Materialismus verläugnen? Selbst ihre spiritualistische Scheu vor Materialismus ist materialistisch, denn sie setzt die Macht und Realität der Materie voraus, sie bestehet in der Furcht, den Geist

in dem, das nicht Geist ist und doch ist, zu verlieren, womit der Materie für sich volle Selbstständigkeit gegen den Geist zugeschrieben wird. In der Protestation der Zeit gegen die Materie ist zwar ein Anfang des Denkens gemacht und dessen Negativität in Bewegung, aber das Denken kommt mit dieser Negativität nicht zu Stande, und muß die Materie selbst stehen lassen.

Aber noch materialistischer ist die entgegengesetzte Scheu vor dem Geiste, als vor einem Gespenste. Am entschiedensten spricht sich dieses Mißverständniß, aber auch am wärmsten, in der berühmt gewordenen ironischen Weissagung Jakobi's aus, wenn er Lichtenbergs Prophezeihung fortsetzt, und also schreibt: „Und denn wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen mit Eile nun, die höchste Stufe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch Einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letztenmale sich verwandeln das Erkenntniß. Dann — und dies wird das Ende seyn — dann werden wir nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden seyn wie Gott. Wir werden wissen: „„Seyn und Wesen überall ist und kann nur seyn Gespenst."" Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewischt aus dem Auge die Thräne der Sehnsucht: es wird lauter Lachen seyn unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich selbst vollendet: die Menschheit ist am Ziele: einerlei Krone schmückt jedes Mitverklärten Haupt."

So selbst der edle Jakobi; wir müssen seinen Eifer, welcher für die Realität der Wahrheit streitet, anerkennen; wir stoßen uns auch nicht an der eingemischten Bitterkeit, ja wir erwärmen uns gern an dieser Wärme; aber wir bedauern um so mehr, daß er die Realität durch den Geist gefährdet, und den letztern zu seiner Subsistenz einer Unterlage bedürftig glaubte: er hält den Geist, der seinen Inhalt an ihm selbst hat, für ein Gespenst, und das ist eben der Materialismus, welcher den Leib der Seele mit dem Fleische des Leibes, das absolute Wissen mit dem abstrakten ver-

wechselt, und der spekulativen Logik vorwirft, was die inhaltlose Logik trifft, in der er hängen bleibt, indem er sie verfolgt.

In unsern Tagen zeigt sich namentlich überall eine ängstliche Scheu vor dem Pantheismus: der wirkliche Pantheismus ist aber materialistisch, denn er beruhet darauf, daß die Grenzen, wodurch das Einzelne ist, der Materie zugeschrieben werden, und mit dieser verschwimmen: aber die Scheu davor ist nicht weniger materialistisch, denn sie wittert überall Pantheismus, wo der Geist sich regt und dessen alleiniges Recht geltend gemacht wird; so fechten sie einerseits mit Schatten, und verkreuzen sich vor dem Geiste selbst, weil sie ihn für ein Gespenst halten, wenn er nicht Knochen und Fleisch zur Zulage erhält, andrerseits verlieren sie den Leib, weil sie ihn nicht als ein dem Geiste selbst angehöriges und unterthäniges Moment fassen können.

Solcher Materialismus zeigt sich aber auch sonst in allen Richtungen der Zeit. Oder ist es nicht Materialismus, wenn alles Denken und Wissen an der Oberfläche hängen bleibt, weil es den Gegenständen und Gott selbst materielle Undurchdringlichkeit zuschreibt? wenn es Gott nicht zu denken wagt, um ihn nicht zu versinnlichen? und diese Versinnlichung und Offenbarung Gottes selbst für eine grobsinnliche Vorstellung erklärt? und in der Sinnlichkeit nicht den Gedanken, welchen die Sprache selbst als Sinn bezeichnet, sondern Materielles findet? Ist es nicht Materialismus, wenn dem Gebete (ora!) nicht einmal die Macht zugetraut wird, die man einem Paar zur Arbeit gesunden Händen (labora!) unbedenklich zuzuschreiben pflegt?

Andrerseits ist es auch ein, die allgemeine Kontinuität der Vernunft verläugnender Materialismus, wenn die göttliche Offenbarung nur als ein isolirtes historisches Faktum angesehen wird, und die Vorstellung von der Unmittelbarkeit derselben selbst in der Unmittelbarkeit hängen bleibt, wenn die Revelation oder Offenbarung (Apokalypsis) unbeweglich vor und über dem Subjekte stehen bleibt, — wie Oel über dem Wasser, — ohne zur Manifestation (Phanerosis), zur Mittheilung und Vermitt-

lung überzugehen, wenn die Erleuchtung die Aufklärung verschmähet.

Wiederum ist es Materialismus, wenn die Leute meinen, daß die Missionsgabe, welche dem entfernten Samariter zugewendet wird, dem Nächsten entzogen sey? Wirkt denn das Scherflein der Wittwe nicht noch heute? Ihre Gabe war nicht blos subjektiv und relativ, sondern auch objektiv und absolut die größte und gewichtigste, welche in den Gotteskasten fiel, denn sie kam aus dem Glauben an die geistige Kraft — einer homöopathischen Dosis. Wer wird sie nach ihrer Masse oder nach ihrem räumlichen Volumen wägen? Eigentlich ist aller Unglaube materialistisch, aller Glaube wurzelt im Geiste, denn er besteht darin, daß er das Fleisch nicht für seinen Arm hält. Der Mensch lebet nicht von dem Brote allein, und was ist es dann eigentlich, das in dem materiellen Brote zum Leben dienet und Nahrung enthält?

Selbst in der Poësie zeigt sich ein starker Rest des Materialismus, wenn nicht in der Kunst selbst, sondern in dem Verschwinden ihrer Gebilde die Offenbarung des Göttlichen gesucht wird, gleich als wenn „die Gestaltung, die Form des Endlichen, dem Inhalte von seiner Substantialität und Unendlichkeit etwas entziehen könnte," und nicht selbst dazu gehörte.

Oder wenn Haller und seine Anhänger gegen den Staat als ein modernes Gedankending eifern, und diesem mit der Verweisung in das Reich des Gedankens die Realität abzusprechen meinen, oder wenn sie dem Fürsten nicht mehr und nicht weniger Gewalt einräumen, als er stricte ersessen hat, und hiermit alle andere Bestimmung seiner Rechte nach seinen gegenwärtigen Verhältnissen abschneiden; so ist dies eben so materialistisch und abstrakt-mechanisch, als wenn umgekehrt die moderne Zeit der unsichtbaren Macht des Rechts und dem unwiderstehlichen Einflusse der Sitte nicht traut, folglich auch gegen die materiell gegebene Uebermacht des Fürsten nicht anders als durch ein geschriebenes Papier und durch selbst gemachte materielle Kammern sich geschützt glaubt, oder wenn man in dem lebendigen, aus ihm selbst heraus-

und in ihn hineingewachsenen Staats-Organismus, wie in einer Maschine, nach Belieben Glieder herausnehmen und andere wieder einsetzen zu können meint, was Niemand mit seinem eigenen materiellen Leibe versucht: es flickt auch Niemand ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuche.

Am materiellsten ist aber die Naturansicht, welche unserer Zeit mehr als einer eigen zu seyn scheint. Dieß zeigt sich zunächst in der Sphäre der Medizin, die dem leiblichen Menschen am nächsten liegt, und daher auch die Laien beschäftigt. Hier können wir den mannichfachen Spott der Zeit über Homöopathie und Hydriatrik nur zum Theil der formellen Einseitigkeit dieser Heilmethoden zuschreiben, aber zum andern Theile wurzelt er in dem Materialismus, welcher dem Kleinen und dem reinen Wasser keine Macht zutraut. Gleiche Bewandtniß hat es auch mit den entgegengesetzten Stellungen der Zeitgenossen zum Seelen-Magnetismus: es ist Materialismus, der darüber spottet, und Materialismus, der die krankhafte Erscheinung überschätzt.

Es ist auch ein, an der im Raume gegebenen Aeußerlichkeit haften bleibender Materialismus, wenn wir an der äußerlichen Centralität der Sonne hängen bleiben, ohne die immanente Individualität der Erde begreifen zu können.

Und was ist es anders als Materialismus, wenn den Naturkenntnissen und der sinnlichen Gewißheit der Wahrnehmung am meisten oder allein Realität und Wahrheit, Grund und Bestand zugetraut, hingegen dem Geiste nichts weniger als Wirklichkeit, und dem Guten nur ein Sollen zugeschrieben wird?

So sehen wir auch durch alle Zeiten die sogenannte poëtische Naturansicht laufen, welche allen Objekten der Natur ein Inneres, Leben, Gefühl, Bewußtseyn, ja Persönlichkeit, Geist zuschreibt. Darin offenbaret sich einerseits das Bedürfniß nach einer Verbindung des Subjekts mit dem Objekte, das Verlangen nach einem vernünftigen Verhältniß zu dem Objekte, und der unwillkürliche Drang, das Unvollkommenere mit dem, was ihm fehlt, auf das Beste auszustatten. Andrerseits ist auch die Hypostase nicht zu verkennen,

welche auf das Objekt das Subjekt überträgt. Zu dieser Uebertragung ist aber der menschliche Geist genöthiget, wenn er einmal den Gegenständen statt der Gegenständlichkeit Selbstständigkeit zuschreibt. Wenn dagegen das materielle Objekt in der Natur nach seiner Wahrheit als Moment des Gedankens in dessen Entäußerung betrachtet wird, so bedarf es nicht der Uebertragung des Geistes auf die Materie, da diese an dem Geiste selbst ihre Wahrheit hat. Der Gedanke würde überhaupt der Natur kein Inneres zuschreiben, wenn er sich selbst als dieses Innere erkennete. Es ist daher materialistischer Dualismus, welcher den Gedanken und seinen Gegenstand, Geist und Natur, als zwei grundverschiedene Dinge betrachtet, wenn der Natur das, was sie am Subjekte hat, für sich zugeschrieben wird. War diese poëtische Naturansicht für frühere Zeiten die unmittelbare Wahrheit, welche sich in der Philosophie wirklich vermittelte, so ist sie jetzt eine erzwungene Fiktion, welche einem lebhaft gefühlten Bedürfnisse abhelfen und die Lücke in dem dualistischen Gegensatze erfüllen soll, ohne daß ihr doch Jemand recht trauen mag *).

Ueberhaupt findet aller Dualismus seine Wurzel in diesem Materialismus, und wann hat dieser Dualismus die Menschenwelt mehr zerrissen und zersplittert, und so arg in Parteiungen irgend verstrickt, als in unserer Zeit?

Doch genug und zuviel! Ist es doch, als wenn auf einmal nach allen Seiten hin das lebendige Vertrauen verschwunden, alle organische Verbindung aufgelöset, ja alle Freude und Unbefangenheit, alle Poësie des Lebens aus der Zeit entflohen und in einige, wenige Bücher zurückgetreten sey, um nur noch dann und wann durch elektrische Funken aus scharfgeladenen Batterien die erstor-

---

*) In A. G. Lange's vermischten Schriften, herausgegeben von K. G. Jacob, finden sich S. 205 flg. bemerkenswerthe Betrachtungen über die poëtische Ansicht der Natur, woran hier um so lieber erinnert wird, als sich damit die Erinnerung an den lieb- und geistreichen Verfasser verbindet, welcher in der Poësie wirklich lebte und nunmehr schon ein Jahr — ruhet. Sit tibi terra levis!

bene Masse auf Augenblicke wohlthätig zu erschüttern. Aber die Poësie wird selbst bloß als schöne Unwirklichkeit angesehen, es wird den in ihr beschlossenen Darstellungen und Gedankengebilden weniger Realität als jedem materiellen Daseyn eingeräumt, und jedem äußern Thun eine Wahrheit zugeschrieben, welche dem Dichten und Denken nicht zukommen soll; und das ist wiederum der entschiedenste Materialismus. Kurz, wer nach der Erscheinung urtheilen wollte, und — dürfte, der müßte fürchten, daß von allen heiteren Lebensgeistern, von allen klopfenden Pulsen des allgemeinen Weltgeistes nichts als das Phlegma und der Niederschlag, nichts als Schemen und dürre Prosa zurückgeblieben sey.

Indessen ist es nicht zu übersehen, daß der Materialismus überhaupt nichts anders ist, als das allgemeine Gebrechen der Menschen, in sofern sie zunächst mit ihrem Denken und Wollen dem Fleische verfallen sind. In sofern hat jeder Mensch mehr oder weniger mit ihm zu schaffen; in sofern gehört er auch aller Zeit an, aber einer mehr als der andern, und in verschiedenen Formen.

Jedenfalls kann aber die Philosophie, welche als reale Logik sich erweiset und die Idee als den Prozeß des Lebens und Erkennens im Absoluten in ihre Rechte einsetzt, als ein heilsames Gegengift gegen die in unserer Zeit mehr oder weniger verbreiteten trüben Verirrungen angesehen werden. Und sie ist es um so mehr, als sie durch die Aufklärung über die Immanenz der Negation einerseits die Negativität wirklich zu Stande bringt, in welche die Zeit sich verwickelt hat, in welcher sie hängen geblieben ist, ohne vor- oder rückwärts zu kommen, hiermit aber auch andrerseits mit der Vernunft zugleich das ewige Gesetz, folglich den Gehorsam wieder zu Ehren bringt, und die Freiheit auch in der Beschränkung nachweiset, und im Maaße ihre erste Erscheinung aufzeiget. Oder thut dieß unserer Zeit nicht noth, welche in jeder Schranke die Freiheit vermißt und bald so weit kommen wird, daß sie folgerecht auch das Eigenthum des Andern oder selbst das eigene Versprechen für eine der Freiheit unwürdige Fessel er-

klären muß? Sie ist aber nicht bloß durch ihre Aufklärung über die im Gedanken gegründete Realität und über die in der Negation enthaltene Kontinuität, sondern selbst durch ihre Schwere, welche aus ihrer Negativität und deren Gesetzlichkeit hervorgehet, der Zeit heilsam, indem sie das Denken, mit dem man es sich in allen Beziehungen nach und nach immer leichter gemacht hat, so daß es gegenwärtig sehr wohlfeil geworden ist, wieder zu seinem gesetzlichen Ernste erhebt und zu seiner Vollendung heranzieht. Wenn Mephistopheles gegen die Schule und das Gesetz protestirt, weil es schwer ist, wenn er in den Kategorieen nur spanische Stiefeln erkennt, in welche der Geist eingeschnürt und dressirt werden soll, und in der Willkür, die Kreuz' und Quer, und hin und her zu irrlichtiren, die Freiheit zu haben vorspiegelt, so lernet der Geist in der Schule der Philosophie die Immanenz, hiermit die Freiheit der Kategorieen erkennen, und unter diesen ihm selbst unmittelbar eingeborenen Gesetzen, nachdem sie vermittelt und zum Bewußtseyn erhoben worden sind, bedächtig die stetige Gedankenbahn gehen. Somit führet die Philosophie durch das strenge Denken, indem sie alle Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit abweiset, zum Glauben zurück, dessen Inhalt so oft in Gefahr kommt, als sich eine Form seiner Unmittelbarkeit ablöset, und aus keinem andern Grunde in diese Gefahr kommt, als weil es an der Treue zu fehlen pflegt, welche dem Geiste vertrauet. Um diesen Inhalt ist aber die gegenwärtige Zeit im Allgemeinen mehr als eine gekommen. Die desfallsige Restitutio in integrum ist das höchste und letzte Verdienst, welches die Philosophie um die glaubensarme Zeit sich erwerben wird.

Aber wir können und wollen darum nicht läugnen, daß die Zeit doch nicht so schlimm ist, als es scheint, und als sie seyn würde, wenn sie ihre Richtungen in völliger Konsequenz verfolgte, wir wollen es uns mit Freuden gestehen, daß beide Seiten der Verirrung, die rechte und die linke, wie die matte Mitte, besser sind als ihre Stellung, sie bleiben sich nicht treu, jede neigt unwillkürlich zur andern über, denn die unmittelbare Wahrheit zie-

het zu mächtig, überall ist mit dem Irrthume auch Wahrheit vermischt, ja es dringet eigentlich Alles, mitten in der Verirrung, auf die Verherrlichung des Gedankens, um über die Natur zur Vernunft zu kommen, um dem Zwange durch das Recht, als das Daseyn vernünftiger Freiheit, zu entwachsen, und Ruhe zu finden für die Seele.

Eigentlich ist also doch der Gedanke die Loosung des Tages, und eben darum ist unsere Philosophie kein Fremdling im Lande, sie gehöret vielmehr recht eigentlich, wenn auch zur Zeit noch unerkannt, als der Gipfel, dieser Zeit an: es bedurfte ihrer, um aus den vielen Irrwegen zur Besinnung sich zurück zu finden. Dazu mußte aber die Philosophie erst, still und unbekümmert um das Treiben der Welt, an ihr selbst sich vollendet haben, um in einer Zeit, die dem unmittelbaren Glauben entwachsen, war, diesen durch Vermittlung wieder herzustellen.

Diese Vollendung der Philosophie war auch kurz vor ihrer Erscheinung, wie prophetisch, verkündigt worden, es war auf das Bestimmteste ausgesprochen, daß Dialektik und Wissenschaft, oder die negativen und positiven Momente des Gedankens es allein seyn würden, „die jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen würden." Aber nun es erfüllet ist, will schier Niemand daran glauben, und der es voraussagte, scheint selbst schweigsam zurück zu treten; wie einst Lessing, welcher das Morgenroth einer neuen Poësie lange vorher verkündigt hatte, bei ihrer Erscheinung in Göthe's ersten Produktionen daran irre wurde, und selbst nicht anerkennen wollte, was er geahndet hatte.

Die Meisten finden sich aber sogleich und bequem genug mit dem Gemeinplatze von dem Wechsel der philosophischen Systeme ab, indem dessen Ende stets von der neuesten Erfindung verkündigt werde: sie meinen, daß die Füße derer, welche die Vorgänger begraben haben, schon vor der Thür stehen, die Nachfolgerin hinaus zu tragen. Gleichwohl ist schon oft gesagt, und von der ge-

genwärtigen Philosophie durch die That erwiesen worden, daß alle diese successiven und simultanen Philosophieen Einer Philosophie angehören, und als unterschiedene Glieder Eines großen Systems zum Ganzen sich verhalten. Auch die gegenwärtige Philosophie ist ein solches Glied, welches seine Vorderglieder voraussetzt und in sich aufnimmt, nur daß es hiermit die Reihe abschließt, so daß alle sich noch hervorthuende Systeme schon dagewesenen, aber darum nicht verschwundenen Geistesperioden angehören, und ihre Stelle in dem Buche der Philosophie aufgezeichnet finden können.

Schon Seneca hatte gesagt: Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas sufficit. Jtaque per successiones ista longas explicabuntur. Diese Zeit ist in Beziehung auf die wissenschaftliche Vermittlung nunmehr gekommen, und es wird auch die Zeit kommen, wo dieses Verdienst anerkannt wird: veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nesciisse mirentur. Aber jetzt dünkt es noch Vielen zu unglaublich, — daß nun auf einmal — — die unendliche Progression des Wissens geschlossen seyn soll. Dieß ist aber auch nicht behauptet worden: es folgt vielmehr das Gegentheil aus dem Begriffe des absoluten d. i. mit seinem Gegenstande identischen und mit ihm nach allen Seiten hin sich entwickelnden und — übergreifenden Wissens. Nur der Standpunkt ist — aber nicht auf einmal, sondern auf den Grund aller vorausgegangenen Arbeiten des Geistes — für immer immanent festgestellt, der Weg der absoluten Vermittlung ist gefunden, der Organismus ist zergliedert, — wiewohl es an einzelnen Berichtigungen, Erläuterungen, Ergänzungen auch hier nicht fehlen wird, — das System ist ausgemessen, innerhalb dessen dem Geiste an den unerschöpflichen Problemen der Schöpfung und der Erlösung und des absoluten Geistes selbst seine Thätigkeit angewiesen ist. Es ist Mittag geworden, aber der Mittag wird alle Tage neu, und schließet Morgen und Abend nicht aus. Eleusis servat quod ostendat revi-

sentibus: initiatos nos credimus. Es ist vieles, was Eleusis zur Zeit noch nicht enthüllet, es ist überall eine Grenze gesetzt, wo das Nichtwissen angehet und von dem absoluten Wissen anerkannt wird; aber diese Grenze ist relativ, wie das Nichtwissen, welches daraus hervorgeht, subjektiv ist. Dazu kommt das Nichtwissen überhaupt, welches an dem Nichtseyn und an allen Gestalten des Seyns, welche es nicht bis zur Wirklichkeit bringen, von selbst sich entwickelt: aber dieses Nichtwissen wird selbst erklärt, und hiermit sein Gegentheil, indem die Nothwendigkeit dieses Nichtwissens zur Einsicht kommt, und diese erkläret sich an der Nothwendigkeit des Nichtnothwendigen, so wie an den Begriffen des Nichtseyns und des Nichtwirklichen. Das Wissen besteht darin, daß es der Vernunft adäquat ist, oder vielmehr in der Vernunft selbst: hiermit verfällt Alles, was an dem Wirklichen nicht vernünftig, nicht nothwendig, und eben darum nicht wirklich ist, dem Nichtwissen, welches als die Negation des Wissens selbst nothwendig ist, aber eben darum von dem Wissen negirt wird.

So viel zur ersten Verständigung über die neueste Philosophie, über ihren Inhalt und den Weg dazu. Wir suchten den Weg nicht allein zu weisen, sondern auch zu bahnen, und zu dem Ende einige Steine des Anstoßes, die sich zeigten, hinweg zu räumen. Jetzt wird es uns auch nicht mehr stören können, wenn wir zum Theil noch unreife Früchte von Einzelnen vor der Zeit brechen sehen: denn es kann auch wohl bei der besten Weinlese unreife Beeren geben, welche gelegentlich ein Faß Wein verderben, so wie es bei dem Genusse des edelsten Weines leicht zu einem vorübergehenden Rausche kommen kann. Wie könnte man auch den Mißbrauch einer neuen Entdeckung auf die Rechnung derselben schreiben, wenn gleich ihre eigenen Schüler gelegentlich an einzelnen Klippen scheitern? Die Philosophie straft solchen Unfug damit, daß sie sich davon lossagt. Oder ist es die Schuld des Gedankens, wenn wir in Gedanken sind, und in Gedanken gedankenlos werden und vor lauter Gedanken den bestimmten Gedanken

nicht erkennen, oder gegen das Vorurtheil kämpfen, ohne seinen Inhalt zum Urtheile zu erheben? Indessen sind auch solche Erscheinungen zur Lehre und Warnung gegeben, wenn wir namentlich bemerken müssen, wie selbst die begabtesten Menschen am leichtesten straucheln, wo sie am meisten auf ihren Füßen zu stehen meinen. Wer da stehet, der sehe zu, daß er nicht falle.

Gegen solche lose Abwege, welche zu den heillosesten Verirrungen und Parteiungen verführen, ist gerade die Philosophie unserer Zeit das kräftigste Heilmittel, denn sie wehret ihnen durch die Zucht, welche sie übt, sie schärft aber auch das Auge, solche Schwächen an uns und Anderen zu erkennen, um sie mehr und mehr überwinden zu lernen, sie lehret endlich einzelne Fehler dieser Art mit Geduld ertragen, weil sie sich mit der Zeit selbst erledigen, indem sie als Abweichungen von dem Prinzipe, welches die Verirrten selbst anerkennen, sich ergeben. Es mag Jedem — Menschliches begegnen, aber wer könnte darauf beharren, wenn ihm auch darüber das Licht des Gedankens aufgehet. —

Wirklich zeiget sich die Philosophie der Zeit mitten in den Zerwürfnissen der Gegenwart als die Höhe, in welcher sie sich brechen, denn sie bewahret den Inhalt in der ihm angemessenen Form, wornach die Zeit eigentlich strebt. Schon ist es an vielen Zeichen dieser Zeit in allen Zweigen des Wissens zu erkennen, daß die Zeit, welche ihren eigenen Höhepunkt ignoriren durfte, ihrem Ende sich nähert. Schon sind Alle eingeladen, herzuzutreten, und von der gemeinsamen Erndte ihr bescheiden Theil zu nehmen. Es ist nun nicht mehr zu verkennen, daß diese Philosophie der Zeit nach allen Beziehungen an der Zeit ist.

Hiermit wird aber die Betrachtung über den Einfluß der Philosophie auf die Zeit von selbst zur lebendigen Erinnerung an den Mann, der zu dieser Zeit von der Vorsehung in dem schwierigsten und höchsten Berufe der Wissenschaft angestellt war, und solchem Dienste mit dem unermüdlichen Eifer der Liebe und mit der Treue, welche die Liebe wirkt, sein theures Leben gewidmet hat. Er hat heißen Kampf gekämpft, und nicht vergeblich, aber in demselben

Zeitmomente, da der Lohn zu nahen und die Erndte der Gegenwart zum Genusse zu werden anfängt, stehen wir auch schon an dem Grabe des Meisters, der in der Stille den Saamen ausgestreut, die Saat gepflegt und die Erndte bereitet hat. Doch ehe wir uns noch recht besinnen, ruft es uns an das Grab des Dichters, der dem Jüngern im Tode folgte, nachdem er ihm im Leben vorausgegangen war, um im Bilde zur Vorstellung zu bringen, was sich demnächst im Begriffe verklären sollte. Und so führet uns fort und fort Einer zum Andern, wie im Leben, so im Tode, denn aus dem Tode quillt das tiefste Leben in der Erinnerung, welche sich als das dankbare Andenken erweiset, wenn wir denkend danken.

Zierlich Denken, süß Erinnern
Ist das Leben im tiefsten Innern.

Diese Erinnerung knüpft sich an das letzte Wort des großen Denkers, womit er uns seinen Nachlaß vermacht hat: denn in der Vorrede vom 7. November 1831 hat er sein Testament niedergelegt, sie ist in der Voraussetzung geschrieben, daß er jetzt sein Werk vollendet habe, und sich nun mit dem begnügen müsse, „was es habe werden mögen, unter den Umständen einer äußerlichen Nothwendigkeit und unter der unabwendbaren Zerstreuung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen.“ Daher die Erinnerung, „daß Platon seine Bücher über den Staat siebenmal umgearbeitet habe,“ und der Wunsch, „daß er für ein Werk, das, als der modernen Welt angehörig, ein tieferes Prinzip, einen schwereren Gegenstand, und ein Material von reicherem Umfange zur Verarbeitung vor sich hat, die freie Muße, es sieben und siebenzigmal durchzuarbeiten, gewährt gewesen wäre.“ So stirbt er „im Angesichte der Größe der Aufgabe,“ die ihm geworden war, zwar in der Gewißheit, daß die „Bildung und Zucht des Denkens, durch welches ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschafft werden wird,“ aber auch, Gott

Alles anheimstellend, „unter dem Zweifel, ob für jetzt der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse.“

IV.

Apologie.

Noch weilet die Philosophie, welche wesentlich Erinnerung ist, am Grabe ihres treuesten Dieners, den sie darum nicht verloren hat; sie weilet an seinem Grabe, auszuruhen vom lauten Lärme des Tages und in Hoffnung, ob etwa der Sturm vorüberziehe. Es ist still und ruhig an der frischen Grabesstätte, und lebet doch und kommt weiter, und wir meinten schon, daß jetzt die Stimme der Wahrheit vermittelnd durchdringen würde. Aber da erhebet sich auf einmal rundum das Getümmel widersprechender Meinungen lauter als je, und der Lärm wird ärger als zuvor. Wer kann den Sturm beschwichtigen? — —

Sie suchen die Philosophie im Grabe, weil sie ihr Leben nicht erkennen, sie erklären sie für abgelebt, für todt, und lassen doch nicht ab, den Leichnam todt zu schlagen. Alle bestehen auf ihrer Meinung, weil Jeder nur das Seine anerkennet, ob auch hell und laut aus dem Grabe eine ernste Stimme ertönet, welche die Meinung erkläret und aufhebt, um sie zur Wahrheit zu erheben. Sie machen Gedichte, in welchen sich Jeder für sich das Räthsel der Welt erklärt, und können doch die Stelle nicht finden, die diesen Weisen der Vermittlung in dem allgemeinen Systeme schon vorgezeichnet ist. Sie zerreißen das gemeinsame Gewand und kleiden sich in die einzelnen Stücke desselben, und wissen doch nicht, woher sie ihre Hülle haben, die Blöße zu bedek-

ken. Keiner kann aus sich selbst heraus und Jeder will doch das Andere beurtheilen, er trägt erst seine Ansicht hinüber und bestreitet dann sich selbst, als seinen Gegner; er negirt das Andere, damit das Seine gelte, in welchem sich der Mensch nur zu leicht unwillkürlich verfestet und gegen jeden Fortschritt unzugänglich macht. — Vergeblich ruft Sokrates einmal über das anderemal: „Nur kein Getümmel, ihr Männer von Athen! sondern harret mir aus bei dem, was ich euch gebeten, nicht zu toben über das, was ich sage, sondern zu hören!" Er rufet und ruft wieder, aber sie hören nicht.

Aber wenn die Gegner auf die Philosophie nicht hören, so ist es an der Philosophie, auf die lärmenden Meinungen der Zeit zu hören. Und was sagen sie? Es schreiet Alles so durch einander, daß wir nur abgebrochene Stimmen vernehmen, die wie Wehruf klingen; sie scheinen die verhaßte Philosophie begraben zu wollen, und singen ihr eigenes Lied dazu. Es sind zwar nur abgebrochene Aussagen zu vernehmen, aber wenn sie wirklich zusammenhängen und in Einer Grundansicht wurzeln, so müßte Eine für alle gelten können; und wenn Eine berichtigt werden könnte, so müßten sich alle darnach von selbst berichtigen, dafern sie wirklich zusammenhängen. Eigentlich kann ihnen freilich nur das ganze System antworten, wozu die vorliegenden Blätter in fortschreitender Entwicklung und Förderung den Schlüssel zu bieten versuchten; aber das System haben sich die Gegner so umgebildet und verkümmert, so subjektivirt, daß es sich nicht mehr gleich sieht und keine Antwort geben kann, welche den Irrthum berichtigen könnte. — Wie es in den Wald hineinschallt, so schallt es wieder heraus. — Wenn hingegen Ein Wort das andere giebt, wenn auf kurze Anklage eben so kurze Antwort folgt, so ist vielleicht eher Verständigung zu erwarten, weil Wort und Gegenwort sich schneller übersehen und gegen einander abwägen, besser behalten und bewegen und erwägen lassen. Am Ende ist es doch immer Ein Wort, was zunächst trifft, und hiermit weiter in die Sache führt.

Aber wie? sie preisen ja, was sie anklagen? sie reden von dialek-

lektischer Schärfe, von spekulativer Tiefe, von logischer Konsequenz, von „bewundernswürdiger Festhaltung der Begriffs-Momente, deren Unterschiede sonst kaum geahndet wurden," — und nehmen doch gleich darauf das generelle Lob zurück, indem sie ihren speziellen kritischen Tadel substituiren. Dazwischen wird indessen immer wieder, nur allzu gutmüthig und mitleidig, ein allgemeines Lob eingelegt, welches demnächst der spezielle bittere Tadel wieder aufzehrt. Doch hierüber eilen wir hinweg; vielleicht ist der bittere Tadel besser und heilsamer, als das süße Gift des Lobes. Und wir meinen wirklich eben jetzt eine reine, helle, aufrichtige Stimme zu vernehmen, die es gut meint, und die Wahrheit überhaupt sucht und findet, wenn sie diese gleich nicht in dem angefochtenen Systeme sollte erkennen können.

Das Erste, was wir hören, ist, daß dieser eben so schweren als beschwerlichen Philosophie der eigentliche Anfang fehle. Und dagegen wüßten wir in der That nicht viel einzuwenden; es fehlt der letzten Philosophie eben so der Anfang, wie dieser dem Anfange selbst zu fehlen scheint: denn dem Anfange muß doch wenigstens der Anfang fehlen, wenn er selbst der Anfang ist. Damit widerspricht sich freilich der Anfang selbst; aber wie sollte sich auch der Anfang nicht widersprechen, da sich doch Alles widerspricht? Hat der Anfang selbst wieder einen Anfang, so ist jener nicht der Anfang, und dieser eben so wenig, weil er doch auch wieder einen Anfang haben muß. Hat aber der Anfang keinen Anfang, wie kann er doch sich rühmen, selbst der Anfang zu seyn, während ihm nichts so sehr fehlt, als der Anfang? — Wir erkennen hiermit sogleich im Anfange die absolute Negativität, wornach das Denken über das Seyn und sich selbst übergreifet. Wer sich darin nicht finden kann, der kommt gewiß zu keinem Anfange: sie suchen mit tantalischer Mühe einen abstrakten Anfang, während sie immerfort gegen das Abstrakte protestiren; der wirkliche Anfang ist aber überall.

Und doch sagen sie wieder die reine, gesunde Wahrheit, wenn sie hinzusetzen: „Die Philosophie muß ihren abstrakten

Anfang aufgeben, damit aber ein vor ihr liegendes, sie selbst beherrschendes Prinzip zugestehen; nur daß es darum nicht jenseits liegen muß. Außerdem ist nur dieses zu bemerken, daß die angefochtene Philosophie längst auf diesen guten Rath eingegangen ist, sie schließt eben darum alle Willkür aus, und gehorchet dem Geiste, als dem vor ihr liegenden, welcher sie beherrscht; aber der Geist ist der absolute, womit die Freiheit wieder hergestellt ist. Dieser Geist ist es, den wir im Bewußtseyn verfolgen, und im einfachen Seyn erkennen: er ist das prius und hiermit das Prinzip aller Spekulation.

Es verlautet aber ferner: diese Philosophie bleibe in der Subjektivität, und es sey eine bloße Assertion ohne apodiktischen Beweis, wenn sie sich rühme, mitten in der Sache zu seyn: sie verfalle hiermit in eine Verwechslung des Objekts mit dem Denken desselben, der Wirklichkeit mit der subjektiven Vorstellung davon: und das sey ein Fehler, der dem ersten Grundbegriffe des Kriticismus widerstreite. Es fragt sich nur, ob bei diesem ersten, noch rohen Grundbegriffe des Kriticismus stehen zu bleiben, oder nicht vielmehr dieser selbst weiter zu entwickeln sey. Die tiefste Wahrheit des Kriticismus ist aber die Ablehnung aller Wirklichkeit, die jenseits liegt, wozu sich jedoch das Subjekt nicht eher entschließen kann, bis es mittelst des absoluten Subjekts und seiner Immanenz dafür hinlänglich entschädigt ist. Alsdann fällt das Ding an sich von selbst hinweg. Auch von unserem Gegner wird die Hegelsche Philosophie als absoluter Idealismus bezeichnet, — wenn auch nicht begriffen, — damit ist aber schon ausgesagt, daß sie die Vollendung des kritischen Transcendental-Idealismus ist: sie ist damit eben sowohl Idealrealismus. Ueberhaupt ist aber der Charakter der angefochtenen Philosophie dieser, daß sie die philosophischen Entwicklungen des Bewußtseyns, auf welchen sie ruht, anerkennt und in sich aufnimmt, ohne sich mit fremden Federn zu schmücken. Statt das Unwesentliche zu rügen und zu tadeln, — denn es fällt mit der positiven, weiteren Ent-

wicklung von selbst, — statt sich in der abstrakten Negativität und Partikularität zu verzehren, suchet sie vielmehr in jeder Stufe des Geistes die Wahrheit auf, welche sie mit sich fortnimmt. — Aber die hauptsächliche Behauptung war, daß diese objektive Geistesentwicklung, welche das Seyn in das Denken zu ziehen wagt, weil es sonst nichts hätte und selbst nicht wäre, — dessen ungeachtet selbst an der Subjektivität laborire. Am Ende ist es das Beste und Wahrste, wenn wir nicht widersprechen, vielleicht gelingt uns auch die Annäherung besser, wenn wir auf die Anklage eingehen, und nur auf nähere Erklärung dringen? Es fragt sich nämlich, ob damit die Subjektivität des einzelnen Subjekts in dieser ihrer Vereinzelung und Abscheidung von allem Andern gemeint sey? Dann wäre es aber zu verwundern, wie dessen ungeachtet dieses Subjekt mit Andern in Verbindung gekommen wäre, und wie Andere zu ihm haben hindurch dringen können. Die Gegner meinen auch selbst, diese Subjektivität verstanden zu haben, woraus mithin folgt, daß die Subjektivität, an welcher die Hegelsche Philosophie laborirt, nicht dem einzelnen Subjekte allein angehört, in dem sie sich ausspricht. Ist es also die allgemeine Subjektivität, das Denken, welches als Denken überall Eins ist und Allen gemeinsam zukommt: wie doch sollte diese Subjektivität auch außer dem einzelnen Subjekte und doch nicht objektiv seyn? Wie sollte sie überhaupt seyn und doch der Realität sich nicht zu erfreuen haben? Und warum erdenken wir uns überhaupt außerhalb der objektiven Welt, welche die allgemeine Subjektivität in sich hat, noch ein Hirngespinst einer andern jenseitigen Objektivität? Wir würden dieses Vorurtheil leichter überwinden, wenn wir nur erst die allgemeine Subjektivität von dem einzelnen Subjekte unterscheiden lernten, um uns desto ungestörter ihres Zusammenhanges bewußt zu werden. Von diesem Standpunkte aus ist zu sagen, daß das absolute Subjekt, welches eben so sehr seine Substanz ist, nur Subjekte schaffe, mit welchen die objektive Welt schon gegeben ist, da ohne diese jene nicht sind.

Aber da kommt schon wieder eine andere Stimme: „Es ist

alles eitel Formalismus, so verkündigt sie, denn es wird nichts als eine formelle Thätigkeit statuirt, welche den Inhalt aus sich selbst erzeugt, womit sich zuletzt Alles in absolute Entleerung und Verseichtung auflöset." Hier könnten wir uns leicht zunächst an den vollkommenen Widerspruch „absoluter Entleerung" halten, aber solche Mäkelei führt nicht zum Zwecke, wir würden damit in eine dialektische Entwicklung gerathen, welche das einfache Verständniß nur erschweren würde; es wird sich auch ohnehin noch Gelegenheit zeigen, an den Begriff des Absoluten zu erinnern. Jetzt sehen wir aber nur auf das, was gemeint ist, wenn auch der Ausdruck mißlungen seyn sollte. Die Meinung ist aber, daß die Form nicht den Inhalt erzeugen könne, sondern vielmehr aus dem Inhalte hervorgehe. Die Form ist hiernach in dem Inhalte enthalten, mithin diesem eigen, sie ist folglich dem Inhalte wesentlich, weil sie aus ihm hervorgehet, so daß er ohne sie nicht ist, womit sich aus der gegnerischen Meinung das Gegentheil derselben entwickelt, welches sie bestreiten wollte. Diese Entwicklung wiederholet sich überall, wo nur Eine Seite der Wahrheit festgehalten wird, weil diese nothwendig ihre Negation an ihr selbst hat. Wenn Form und Inhalt zusammengehören und unzertrennlich zu einander sich verhalten, so ist damit die Identität schon ausgesprochen, welche sich näher als Immanenz erweiset, denn der Inhalt ist in der Form, welche hiermit das Ueberwiegende ist. Selbst die Sprache würde das Verhältniß an den Worten: Inhalt und Gehalt, Gefäß und Gestalt zu entwickeln und zu veranschaulichen geschickt seyn.

Aber hier kommt uns sofort die anderweite Anklage entgegen: das πρῶτον ψεῦδος besteht, so lautet sie wörtlich, in der konsequenten Durchführung des Prinzips, daß das Denken und Seyn das schlechthin Identische sind. Doch hier wird es nothwendig, auf bestimmte Worte zu dringen und deren klaren Begriff zu erheischen. Ursprünglich ist das Denken und Seyn identisch, sie sind es erst nach der Differenz, welche jener unmittelbaren Einheit folgt, so wie wiederum erst auf die

Differenz die vermittelte Einheit folgen kann. Das ist ein Punkt der Erwiederung; und diese Identität wird zwar vom gesunden Menschenverstande theoretisch bestritten, aber doch jeden Augenblick praktisch zugegeben. Was ist denn Bewußtseyn, wissendes und gewußtes Seyn, wenn es nicht auf der bestrittenen Identität beruht? Und was ist Erkenntniß anders als Subsumtion des Seyns unter das Denken, welche die Identität voraussetzt. Das Denken wird Erkennen, weil es identisch mit dem Seyn ist. Wie Denken und Seyn identisch ist, so sind auch beide absolut identisch, mithin nicht schlechthin identisch, denn damit ist das Gegentheil absoluter Identität bezeichnet, und dieß ist der zweite Punkt der Erwiedrung. In der absoluten Identität liegt die Zweiseitigkeit der ursprünglichen Einheit, schlechthin Eins ist aber, was einseitig Eins ist, todte Identität; absolute Einheit ist die immanente Vermittlung der in der nothwendigen Differenz sich ergebenden beiden Seiten, sie ist hiermit wesentlich Prozeß, übergreifende Subjektivität, womit sie sich von der einfachen, numerischen Einheit, welche schlechthin Eins ist, wesentlich unterscheidet.

Hiermit erhebet sich jedoch ein neuer Einspruch im Widerspruche mit dem Vorausgegangenen. Alles reducirt sich zuletzt, so heißt es, auf den unendlichen Prozeß, in welchem Alles außer sich ist, und nicht zu sich selbst kommt, nicht bei sich selbst bleibt, in welchem Nichts seiner selbst gewiß wird. Wir könnten hier auf die geläufige Vorstellung der Dauer im Wechsel aufmerksam machen, und an den Wechsel erinnern, den alles individuelle Leben erfährt, ohne daß es darum aufhört, dasselbige in ihm selbst zu seyn. Aber es bedarf dessen kaum, denn so bequem ist kaum Einer, daß er nur im Stehenbleiben oder gar nur im Liegen seiner Identität gewiß würde, daß er mit jedem Fortschritte den Verlust seiner selbst befürchten müßte. Wirklich ist die individuelle Realität durch die allem Denken und Seyn angehörige absolute Negativität, auf welcher der bedenkliche Prozeß beruht, so wenig gefährdet, daß die positive Geltung der Realität vielmehr erst an der Negation sich erweiset und erhärtet.

Aber vielleicht hat die Anklage noch mehr im Hinterhalte, denn schon vernehmen wir ein Bedenken gegen die Individualität selbst, welche die Hegelsche Philosophie statuire. Zwar lehret sie, daß die Substanz erst im Subjekte vollendet, das Allgemeine erst im Einzelnen wirklich werde; und die absolute Idee gipfelt wirklich in der Individualität, in der Persönlichkeit. Aber welche Individualität wird uns hier geboten? Sie hat das Allgemeine so wenig getilgt und in sich verschlungen, daß dieses vielmehr in ihr nur aufgehoben ist und immer wieder über sie hinausgehet und das Individuum verschlingt, in dem es doch zu gipfeln schien. So ist die tiefste Wahrheit des Systems durch unselige Konsequenz ihm selbst zum Gerichte geworden. So lautet die Anklage; sie hat den Buchstaben ohne den belebenden Geist aufgefaßt, sonst würde sie in dem, was sie tadelt, das entschiedenste Verdienst der Einsicht finden. Auch die Individualität hat die Negation ihrer selbst so an ihr, daß sie dadurch mit dem Allgemeinen sich verbunden weiß. Oder besteht denn die Individuation in der Erstarrung, in welcher das Allgemeine todt, der Fortgang gelähmt, die Harmonie des Ganzen zerstört ist? Ist denn das Allgemeine, das in ihr sich zusammennimmt, aber auch weiter geht, die abstrakte Allgemeinheit? Die Gegner eifern oft selbst in das Unendliche und Maaßlose hinein für den Progreß, und hier wollen sie jedes Individuum fest bannen, damit es sich nur nicht verliere.

Hiermit erledigt sich zugleich ein anderer Einwand: es wird der Philosophie zum besondern Vorwurfe gemacht, daß der Widerspruch, welcher dem endlichen Denken anklebe, und eigentlich nur dem Bösen angehöre, auch in die Realität und selbst in die Sphäre des Absoluten und Ewigen, ja auf Gott übergetragen werde. Diese Stimme hat den Schein der Frömmigkeit für sich, und der Punkt der Anklage selbst wirft den Schein der Gottlosigkeit auf die Philosophie. Und doch ist nur das daran zu berichtigen, daß das Böse, das

bloß Endliche in dem Widerspruche bleibt, während dieser in dem Wirklichen das bewegende Prinzip ist, welches überwindet. Gott selbst negirt seine Unendlichkeit, mithin sich, indem er sich setzt und bejahet; hierauf beruhet Gottes Persönlichkeit, auf dieser die Schöpfung. Es ist Alles nur dadurch im Absoluten, daß es den Widerspruch an ihm selbst hat, denn nur daher kommt es zu seiner immanenten Erfüllung. „Es giebt Nichts, in dem nicht ein Widerspruch existirt, der sich aber freilich immer fort aufhebt.“ Wo dieser Widerspruch nicht berücksichtigt wird, da geschieht es, daß wir in unserer abgeschlossenen Subjektivität festgepanzert sitzen bleiben, und deshalb Andere gleicher Subjektivität zeihen. Je mehr wir uns diesen Widerspruch verhehlen, desto unsicherer wird unsere Stellung im Leben, welches voller Widersprüche ist, je mehr wir uns damit vertraut machen, desto geschickter werden wir, seine Schrecken zu überwinden.

Noch eine Rüge! Wie das Resultat der Logik die Individualität ist, welche sich selbst nicht festhalten kann und im Allgemeinen immer wieder zu Grunde gehet, so ist in der Phlosophie der Natur und des Geistes das Ende dieses, daß es in die Logik zurückläuft; die gesammte Philosophie endet folglich mit demselben abstrakten, unwirklichen Seyn, mit dem sie anfängt: der Anfang war Nichts, und das Ende ist Nichts, denn aus Nichts wird Nichts. Der Vordersatz ist schon da gewesen, wir haben gesehen, daß die Individualität durch das Allgemeine nicht gefährdet ist, sondern in ihm das Leben und die Fülle hat, und die Kontinuität erhält. Der Nachsatz beweiset aber, daß das Ende der beurtheilten Philosophie so wenig als der Anfang verstanden worden ist. Denn wer die Logik darum abstrakt und unwirklich nennt, weil sie von der geschaffenen Wirklichkeit abstrahirt, der nennet Gott selbst abstrakt und unwirklich. Sie abstrahirt aber nur von der gegebenen, geschaffenen Welt, um zu Gott zu kommen, und demnächst die Gemeinschaft der Schöpfung mit Dem, in welchem diese wirklich ist, zur Einsicht zu bringen.

Wir haben schon so viele Anklagen mit anhören müssen, aber sie wiederholen und mehren sich in den konkreten Sphären der philosophischen Wissenschaften. Die Naturlehre wird der Niederträchtigkeit geziehen, — weil die Unselbstständigkeit der Natur in ihrem Ansichseyn nachgewiesen worden ist, — die Staats- und Rechtslehre des politischen Quietismus, gewöhnlicher Philisterei und flacher Spießbürgerlichkeit, weil den politischen Echauffements ziemlich schnöde begegnet, in dem Wirklichen das Vernünftige erkannt und der geordneten Obrigkeit das Wort geredet worden ist, die Religionslehre des Selbstvernichtungs-Prozesses, weil der unmittelbare Glaube im absoluten Wissen vermittelt und in Gott selbst die Negation nachgewiesen worden ist.

Auch die Anklage des Pantheismus wird von zwei sich entgegengesetzten Seiten versucht, denn sie wird damit begründet, daß Gott selbst nur in dem, dem Widerspruche anheimfallenden, Endlichen zum Bewußtseyn komme; das Endliche überhaupt wird mit geschaffenem Endlichen verwechselt, wodurch es Gottes unwürdig gemacht wird, und wenn es sich demnächst durch den ihm immanenten Widerspruch von selbst davon unterscheidet, so wird ihm wieder dieser Widerspruch als gottlos vorgerückt. Ist es denn so schwer zu begreifen, daß die Negation nothwendig wieder der Negation anheimfällt, oder immanent angehört, und daß das Endliche, welches dem Widerspruche anheimfällt, hiermit im Unendlichen sich selbst bejahet, aber im Endlichen die ihm immanente Grenze sich selbst setzt?

Ebenermaßen wird gelehrt, daß Gott nicht um Seinetwillen, sondern um des Menschenwillen sich offenbare, als wenn nicht Eins wie das Andere einseitig wäre, wirklich aber das Eine in der Personifikation, das Andere in der Schöpfung Gottes, zugleich aber Beides in Jedem enthalten sey.

Doch wir eilen zum Schlusse dieser Anklage- und Vertheidigungs-Punkte. Zuletzt wird „das ganze Marionettenspiel, — die kunstreichste Absurdität, welche je die Philoso-

phie

phie ausgeboren, — für beendigt erachtet, und die gesammte Epoche für abgeschlossen" — und begraben erklärt. Hiervon kann unbedenklich der Abschluß, als Vollendung, zugegeben werden, weil damit weitere Förderung, fortgehende Entwicklung, jedoch ohne Revolution gegen die gewonnene Wahrheit, nicht ausgeschlossen ist, denn solche Erfüllung und Progression hat diese Philosophie schon erfahren und wird sie noch erfahren.

Uebrigens sind eigentlich alle diese Vorwürfe nicht neu, allein sie sind erst jetzt in dieser Fülle und Masse hervorgetreten; sie finden sich nebst mehreren andern in F. H. Fichte's neuester Schrift über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Hier sind so viel Anklagen, so viel Mißverständnisse. Es wird zugleich behauptet, daß Hegel im Widerspruche mit dem Geiste Schellings nur den Buchstaben desselben festgehalten und vollendet habe, woran wenigstens so viel wahr ist, daß der Beurtheiler an dieser Philosophie nur den Buchstaben gefaßt haben kann, indem er selbst nur diesen darin gefunden zu haben bekennet, womit er denjenigen Anhängern des verstorbenen Meisters, welche des buchstäbelnden Formalismus geziehen werden, sich gleichstellt, nur daß diese auch noch in der leeren Form die entwichene Wahrheit ahnden, die der Gegner selbst nicht finden kann.

Wohl ist es aber ein betrübendes Geschäft, dergleichen Mißverständnisse zusammen zu stellen, — und Mißverständnisse sind es doch gewiß: denn wie könnte in dem von seinem Geiste rein entkleideten Buchstaben noch ein Verständniß wohnen? es ist betrübend, dergleichen Rügen zu referiren und zu rezensiren: aber wir konnten uns hier diesem Dienste nicht entziehen, und es kann auch lehrreich seyn, weil sich damit immer neue Seiten der Verständigung und durchgängiger, lebendiger Orientirung ergeben. Noch betrübender ist aber diese Weise des Kampfes, weil wir nur ungern einer werthen Persönlichkeit entgegentreten, in der wir zugleich die ernste Wahrheit anzuerkennen haben, welche sich überall kund giebt, sobald unser Gegner seine negative Stellung und mit dieser den unseligen Kampf gegen das allgemeine System der Phi-

losophie aufgiebt, aus dem er sich selbst seinen Theil entnommen und nach seiner Weise sich angeeignet hat. Aber das Betrübendste ist jedenfalls die Erfahrung, die sich hier zu erneuern scheint, — bis sie sich wieder aufhebt, die Erfahrung, wie der Geist immerfort nach dem einzelnen Geiste verlangt und dennoch von diesem abgewiesen wird und nicht zu ihm kommen kann, — bis das Pfingstfest kommt.

Gedruckt bei A. W. Schade.

Corrigenda.

Seite 7 Zeile 12 st. Mittel l. Mittler
— 21 — 16 st. die l. der
— 30 — 16 st. im l. in
— 31 — 18 statt; lies: und statt, lies;
— 33 — 1 st. sind l. ist
— 33 — 1 und 2 st. können l. kann
— 33 — 2 st. gehen l. geht
— 38 — 10 st. ironisch, l. nicht allein ironisch, sondern auch irenisch,
— 40 — 4 v. u. st. Vorstellun- l. Verstellun-
— 42 — 3 v. u. st. Form, nur l. Form nur dann um,
— 60 — 6 v. u. st. vorher l. woher
— 65 — 14 st. welcher l. welchen
— 73 — 13 Einzuschalten: Hiermit ist der Begriff, als Einheit des Seyns und Wesens, auch die Einheit des Seyns und Denkens, denn das Denken ist die Subjektivität des Seyns, das Aktivum des Seyns, das Seyn ist die Objektivität des Denkens, das Passivum des Denkens, mithin das Seyn dem Denken, das Denken dem Seyn angehörig.
— 75 — 20 st. jenseitige l. einseitige
— 79 — 3 v. u. st. vernünftig lies unvernünftig, ohne Denken
— 80 — 13 st. sicher geht l. sich ergeht
— 80 — ult. st. letztes Heft l. letzter Hand
— 84 — 12 v. u. st. wara-seyn l. wara = seyn
— 86 — 15 st. endlich l. redlich
— 91 — 10 st. ἴϑι l. ἴσϑι
— 95 — 11 st. darin l. darein
— 100 — 2 st. enthalten l. erhalten
— 120 — 13 st. irrlichtiren l. irrlichteliren
— 123 — 7 nach bringen, lies sondern sich in sich abschließen,
— 123 — 17 Einzuschalten: So sind Daseyn, Fürsichseyn, Existenz, Dingheit, Erscheinung, Seyn und Wesen, Subjekt und Objekt, Denken und

Seyn, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung nur in sofern wirklich und vernünftig, als sie zusammen Eins sind, nur in sofern verständlich und wissenswürdig, als sie auf den Grund ihrer Einheit unterschieden werden, womit kein Mensch in keiner Sache zu Stande kommt.

Seite 124 Zeile ult. st. heißen l. einen heißen
— 129 — 6 v. u. st. darin l. darein
— 131 — 5 v. u. nach ist setze daher
— 137 — 10 st. F. lies J.

Im Inhaltsverzeichnisse lies statt θορυβήσετε, — θορυβήσητε

Anzeige.

In demselben Verlage ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke.

Vollständige Ausgabe
durch
einen Verein von Freunden des Verewigten:
D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. von Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Erste Lieferung,
oder:

Bd. I. Philosophische Abhandlungen; nämlich: 1. Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. — 2. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. — 3. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. — 4. Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften. Herausgegeben von D. K. L. Michelet. 28⅝ Bogen.

Bd. XI. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Herausgeg. von D. Ph. Marheineke. Erster Band. 24½ Bogen.

Subskriptions-Preis beider Bände:

für die Abnehmer sämmtlicher Abtheilungen:
Druck-Velin-Papier . . . . 3⅓ Thlr.
Schreib-Velin-Papier . . . . 4 5/12 „
für die Abnehmer einzelner Abtheilungen:
Bd. I. Druck-Velin-Papier . . . . 2 „
Bd. XI. Druck-Velin-Papier . . . 2 5/12 „
Die Ausgabe auf Schreib-Velin-Papier wird nicht vereinzelt.

Wie die äußere Ausstattung zeigt, haben wir uns bestrebt, den in dieser Hinsicht in unserer ersten Anzeige gegebenen Versprechungen zu genügen, und werden nun noch bemüht seyn, den Druck und die Ausgabe der Theile möglichst zu beschleunigen. Die zweite Lieferung, welche aus Bd. II. (Phänomenologie des Geistes) und Bd. XII. (Vorlesungen über die Religions-Philosophie 2ter Band) bestehen wird, soll zu Anfange 1833 erscheinen. Die anderen Bände werden enthalten:

Bd. III., IV. Logik.

Bd. V., VI., VII. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

Bd. VIII. Rechtsphilosophie.

Bd. IX. Philosophie der Geschichte.

Bd. X. Aesthetik.

Bd. XIII. Geschichte der Philosophie.

Bd. XIV. und folg. Vermischte Schriften.

Um die Anschaffung zu erleichtern, wollen wir die wohlfeilen Subskriptions-Preise

für das Alphabet oder 24 Bogen

bei Abnahme sämmtlicher Abtheilungen;

Druck-Velin-Papier	1⅓ Thlr.
Schreib-Velin-Papier	2 "

bei Abnahme einzelner Abtheilungen:

Druck-Velin-Papier	2 "

noch bis Ostern 1833 bestehen lassen. — Ein Verzeichniß der ferneren Subskribenten wird dem zweiten Bande beigedruckt werden.

Dem ersten Bande von Hegel's Werken schließt sich an:

Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. Von D. K. L. Michelet. gr. 8. ⅙ Thlr.

Berlin, den 15. September 1832.

Duncker und Humblot.


SCHOENHOF & MOELLER
BOSTON
40 WINTER STREET 40

